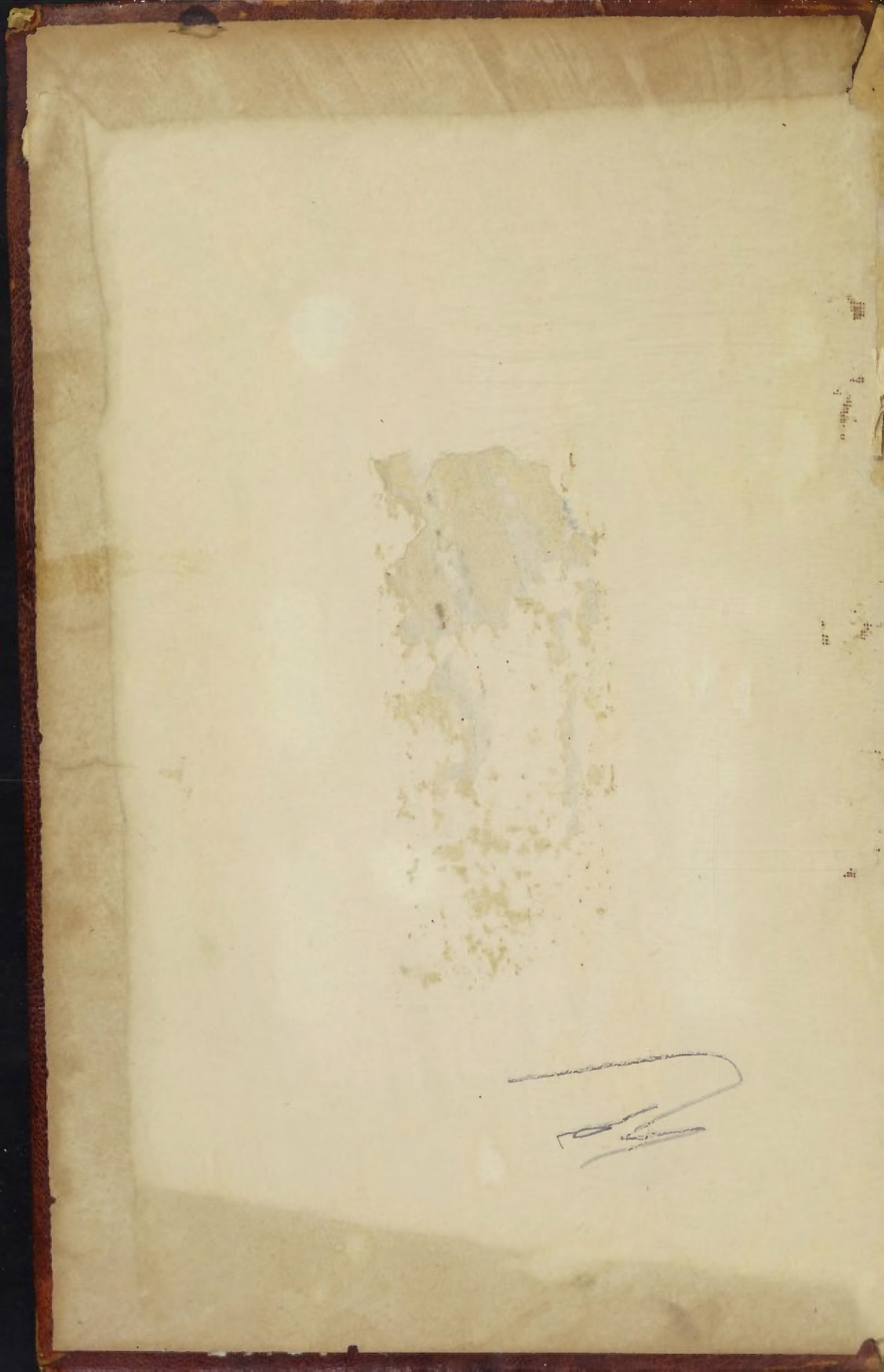


مصنف السيد رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد الطاوس الحلي الطاهر

[illegible] الدعوات ورايت في المنام من يعلمني دعاء يصلح لايام الغيبة وهذه الفاظه [illegible] مثل ابرهيم وال ابرهيم على العالمين باختياره واظهر في ملكوت السموات [illegible]
[illegible] عزه واقتداره واودع محمدا صلى الله عليه واهل بيته غرايب اسراره صلى [illegible] له واجعلني من اعوان حجتك على عبادك وانصار دينك ومن كتاب تعبير الرؤيا
لمحمد بن يعقوب الكليني وهذا لفظه احمد عن الوشا عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال رايت ابي عليه السلام في المنام فقال يا بني اذا كنت في شدة فاكثر من ان تقول يا ذو
يا رحيم والذي تراه في المنام كما تراه في اليقظة وحدثني صديقنا الملك مسعود ختم الله له بانجاز الوعود انه راى في منامه شخصا يكلمه من وراء حايط ولم يرى
وتقول يا صاحب القدر والاقدار والهمم والمهام عجل فرج عبدك وليك والحجة القايم بامرك في خلقك واجعل لنا في ذلك الخيرة

اللهم صل على محمد وال محمد
وعاونا على محمد وال محمد

[illegible]

هذا اخر شرح التجريد والحمد لله الحميد ذي العرش المجيد الفعال
لما يريد المبدا المعيد والصلوة على محمد الصالح المسعود وآله واصحابه عليهم السلم الملك المعبود

تم بحمد الله من شرح التجريد بعون الملك الحميد على يد افقر
عباد الله واحوجهم ابن الدين محمد هاشم الحسيني غفر الله المقدس
الرضوي في سلخ شهر شعبان المعظم
سنة اربع وسبعين بعد
الالف من الهجرة النبوية
حامدا مصليا مستغفرا

في الوجوب والسنة كقوله عليه السلام لتامرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله
شراركم على خياركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم وعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع والاخلال
بحكمة الله سبحانه وتعالى واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا
لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب
ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر
فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه اخل
بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان
ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور به والناهي
والمنهي ويجوز التاثير اي الشرط الاخر اي يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه وافضائهما الى
المقصود فانه اذا لم يظن انهما يفضيان الى المقصود لا يجبان عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المفسدة
اي يظن ان لا مفسدة بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخر فانه لو انتفى هذا
الظن لا وجوب عليه وينبغي ان يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية
فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما
السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه المؤمن يتتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته
فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله عليه السلام من اتى شيئا من هذه
القاذورات فليستترها بستر الله تعالى وايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه
لا كان يتجسس عن المنكرات بل يستترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين
فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين واذا ظن كل طايفة انه لم يقم الاخر ثم الكل تركه

فيه عوام

وهو دليل الوجوب

ما اخرج قبيل عيد الاضحى
سنة ضعيف

في كلام
النبي صلى الله عليه وآله ان تصديقه واجب فيما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك
ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع والشارع او القى المصحف في القاذورات
اوشد الزنار بالاختيار كان كافرا اجماعا وان كان مصدقا بالنبي صلى الله عليه وآله في جميع ما جاء
به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب
المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق ح لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة
من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق والعقد في
الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة
التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كاستخفاف
الشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وبعضها كالزنا وشرب الخمر يتفاوت في ذلك
الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع
والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء
الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن
ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان
بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا
او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المندوب مكروه سمعا
اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي
وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المص فقال
انهما واجبان سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع
والدليل عليه الاجماع فان القايل قايلان قايل بوجوبه مطلقا وقايل بوجوبه باستنابة
الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله سبحانه وتعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والاخبار

يكفي الثاني بمعنى الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين
الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة
الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه
مطمئن بالايمان ومن تلك الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في الكنة فانها واردة
على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وآله اللهم ثبت قلبي
على دينك وقوله لا ايمان لمن لا امانة وقد قيل من قال لا اله الا الله صادقا شقت قلبه واذا ثبت ان محل القلب
وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان محل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل
لان على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل
بالتوقيف كما بين نقل الصلوة وامثالها ولو نقل لاشتهر اشتهار نظايره بل كان هو
بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما
عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان ان جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح
معطوفا عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن
بالله ويعمل صالحا وظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل
الصالح نحو وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
وظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما
من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وآله في بعض ما علم مجيئه ضرورة و
الظاهر هذا اعم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله
الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني
ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا
لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتذر الامام الرازي بان من جملة ما جاء به

دينك

والركوع

بالضرورة

الى

للاجماع على دوامها والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها من ايات الهلاك
جمعا بين الادلة ويحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد
ذاته لضعف الوجود الامكاني فيتحقق الهلاك في غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه
لا انقطاع لبقائها ولا انتهاء لوجودها بحيث لا يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام
الماكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءهما لخطر الثالث انه قال الله
تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض
لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان عرضها كعرض السماء والارض لا امتناع ان يكون عرضها المراد ان م
بقيته لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا
او احدهما موجود والاخر معدوم والتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض
فيحمل هذه الاية على تلك كما يقول ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة التصديق
مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي مصدق فيما حدثناك
به وقال عليه السلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند
الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم
الشرع تصديق خاص وقالت الكرامية هو كلمة الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة
البصرة الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون
بعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال جماعة
هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المص حيث قال
تصديق القلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب وحده ليس بايمان القول لقوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق
القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا

كلمتا وذهب الخوارج م

على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم
بالهم ويصلح وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الدلالة الواضحة
وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل المراد الاعمال الردية التي يسال عنها ويوجد بها
كانه مر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على
الماء والطيران الى الهواء غايته مخالفة العادة ثم ان الله تعالى يسهل الطريق على من اراد
من م كما جاء في الحديث ان منهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصفة ومنهم من هو كالجواد ومنهم
من هو
بحر من يجوز رجلاه ويتعلق بيداه ومنهم من يجر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى
ان الله سريع الحساب وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما نظاير
الكتب فقد قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وكل انسان الزمناه طايره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والسمع دال
على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متاولة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار
مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث
زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول تقدم ادم وحوا واسكانهما في الجنة
ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة و كونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة م المراد
على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملنا على
بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمزاحمة لاجماع المسلمين ثم لا قايل
بخلق الجنة دون النار ثبوتها م الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت
للمتقين الذين امنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين
اعدت م
وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه
مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه
بدون القرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم
وضعف ظاهر والثاني انها لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل

بالاجماع

والطيور وتفرقت اجزاؤها في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة حتى لا يبقى لا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم اجبائه ومسالته صرورة وعذابه
وقد تجرا الاصحاب في التفصي من هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب في الاحياء
والمسالة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي
صلى الله عليه وآله جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان
فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا بعد في ان يعاد الحيوة
الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور
الله تعالى وساير السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل
السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة والعقل عليها اجماع الامة فيجب التصديق
بها اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما
من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب
كثير من المفسرين الى ان ميزانا له كفتان ولسان وشاهين وعمله عملا بالحقيقة لامكانها
وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكر بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن
وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ
الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات
السمع والطعوم الذوق وكذا ساير الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه تعالى
يوزن صحايف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيات اجساما
ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا
لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن
جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه
هو المرادبورود كل النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي
عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب

وكايقبل في الاخرة لانتفاء الشرط لان ندم العاصي عند المعاينة ليس بتوبة وعذاب القبر واقع

لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق متفق عليه سلفا لانه قبل ظهور

الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من

المعتزلة والمثبتين انزاره كمن اجزه الصادق اما امكانه فظاهر واما اخبار الصادق

به فلقوله تعالى يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون

اشد العذاب عطف في هذه الاية عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا

ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر وقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين

واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال

بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة

او حفرة من حفر النيران وكما روى انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان

عن كبيرة بل احدهما كان لا يستنزه بالبول فانه عامة عذاب القبر منه وكقوله في سعد معاذ

لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف بناضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح

واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر

لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف اهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة

في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما ينقطع نعيم اهل النار بالموت فلا دلالة في الاية على

انتفاء موتة اخرى بعد المسالة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد

لعدم موته في الجنة على سبيل التعليق بالمحال وكانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى

لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل

بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب

تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى وجه احتجاجكم ودليل مخالفتها للمعقول

انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء

ولا مسالة والقول بمع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع

والطيور

ما اتفق

النار

واما الثاني فكان يشتبه بالنميمة وكقوله صلى استنزهوا من البول

عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك
ابطال الندم ورجوع الى الاصرار وفيه اشكال لانا نعلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها
لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها
وكذا المعلول مع العلة اذا رمى فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم
على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب لان الرمي علة والاصابة معلولة له يجب الندم
على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل الندم على الرمي وكذا وجوب
سقوط العقاب به انه ايضا اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى اسقاط
العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد
بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ديته
بالضرورة واعترض من اساء الى غيره وهتك حرمة ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم
العقل قبول اعتذاره بل الحجة الى ذلك الغير ان شاء قبل وان شاء جازاه والعقاب
يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في ان سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة
ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه انه لو كان بكثرة الثواب
لما وقع محبطين والثواب كلها قد يقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة
ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط
عقابها كساير الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع
بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشراب والى
هذا اشار بقوله ولا لانتفاء الفرق بين التقديم والتاخير ولما اختصت التوبة عن معصية
معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى
هذا اشار بقوله والاختصاص لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان
بنفس التوبة يسقط توبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله

صح

النفس والحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما
يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها فالذنب باق
الى ان يؤدى ومنه ما يجب قضاءه فاذا قضى سقط كالصلوة والصوم ومنه
ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة
الجنازة وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ممكنا
وامكن الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد الاموال
وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع العذر اي تعذر الايصال
بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه واستتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا وليس
ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او قضائه او ايصال الحق الى صاحبه
او العزم عليه وغير ذلك جزءا من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع
سقوط العقاب والتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص
صحت توبته في حق الله وان كان منعه القصاص من مستحقيه معصية مجددة يستدعي توبة
اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار على الاغتياب مع بلوغه اي اذا كان الذنب
الذي يتعلق بحق آدمي هو الاغتياب وجب على المغتاب لمن اغتابه اي بلغ الاغتياب اليه
لانه اوصل اليه ضربا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزم تفصيل ما
اغتابه الا اذا بلغه على وجه الفحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه
بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خلاف نهيه حيث قال ولا يغتب
بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر
اشكال اذ ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل اذا كان يعلم
القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا
وقال الرازي فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يكن مفصلا
وفي وجوب التجديد اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكره وجب

صدر عن الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب
امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اى رقبة كانت
وظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح
كما مر من غير ولو اعتقد غير الحسن لصحت التوبة اى لو اعتقد التايب في بعض القبايح فوق م
الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول الشرط
التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اى اذا استحقر التايب احد الفعلين
واستعظم الاخر من حيث القبح حتى اعتقد بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم
كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عن قبيح كمن قتل ولد الغير
وكسر قلما له فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم فصح توبته والتحقيق ان الترجيح
الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اى على الندم عن هذا البعض خاصة دون
البعض الاخر لانتفاء الترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشتراك الداعي على الندم في م
على القبيح لقبحه لا يلزم ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح
لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على
القبيح لقبحه وهذا كما في الداعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الداعي فاذا كان داعيه
بعض الافعال راجحة على داعيه بعض اخر اختص الفعل الذي يكون داعيه
راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان
محصل ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما
ذكره ابو علي فاخر كلامه يخالف اوله ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم
فلا يصح الندم عن بعض دون بعض ويتاول كلام امير المؤمنين علي عليه السلم
واولاده عليهم السلم وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بتاثير
الكفر على التايب منه المقيم على صغيرة الذنب ان كان فحقه تعالى من فعل قبيح كفى
فيه الندم والعزم كما في ارتكاب العزائم من الزحف وقد يفتقر الى امور ايد كتسلم

انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ الندم على المعصية لقبحها لا يخلو
عن ذكر العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو
العقاب او الخوف ضرر ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا
ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح
العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا
وتوبوا الى الله توبة نصوحا ويجوز ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا لما اشتغل بالتوبة
فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون
تائبا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف
النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا ان التوبة هو
الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون
توبة اذا كان لاجل الاخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان
بالمال او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض يعني اذا ثبت ان الندم
على فعل القبيح والاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لاجل قبيح او اخلال
يلزم ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا اقدم على قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم
على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب
ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح واحتج عليه بان الندم
على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك
القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك الواجبات
في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المص بقوله ولا
يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح
لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا
يحصل باتيان واجب دون غيره اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي

المعتزلة م

المعتبر من م

المضرة

من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم م

عدل

بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة فقيل في طلب زيادة المنافع

فقيل لزيادة المنافع

ويبطل منافي حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين
المستحقين للثواب وابطله المص بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين
لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وآله لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي
باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشاره الى جواب
دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله
قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب
انه تعالى نفى الشفيع المطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات
متاولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار و
قوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين
تقرير الجواب ان هذه الايات متاولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على ان الاية
العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا
الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع
والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة
فيهما وثبوت الثاني لرعايته لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب الطائفة
الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم اذ يقول شفع فلان لفلان
اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار ثم قال وح يعود وجه الابطال المذكور اعني
لزوم كونهم شافعين للنبي صلى الله عليه وآله ويمكن الجواب عنهما باعتبار زيادة قيد فيهما
اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني
للنبي صلى الله عليه وآله لقوله عليه السلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة
هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم

والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما
اي في زيادة المنافع واسقاط المضار عنهم

وهو المطلوب وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم اذا اعبد الله تعالى مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر
عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متاولة ودوام العقاب مختص بالكافر
السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها متاولة اما بتخصيص العمومات
بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان
يكونا دائمين لما تقدم فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع
والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه فحسن اسقاطه ولانه
احسان والسمع اتفقت الامة على ان الله يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد
التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة
فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه سمعا
وعقلا واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله فجاز له اسقاطه حقه وبان العقاب ضرر
على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكلما كان كذلك فاسقاطه حسن وكلما هو حسن
فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية
مثل قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى
قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب
جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او
عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لاقاويل
من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التقييد باثباتها
لما دونه وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلزم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية
على ان تخصيصها اخلال بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح

مع ضرر المكلف

واختاره المص

في الاية عشر تاكيد العفو

الاية

ثم

لحسن

عدمهما وم

ومن ثم وان تقارنا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة

لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم

بين

الجمع المتقيضين واجيب بان كل واحد من العلتين يؤثر في الاستحقاق الناشي عن العلتين

الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا

كما يتحدان في المزاج ايضا والحق انه ليس ههنا تاثر وتاثير حقيقي بل احباط الطاعة

بالاستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها ومعنى الموازنة انه لا يثيب م

وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى ايضا فان اسقاط الخمسين وان لم يكن اولى من احدم

الاخر لكن المختار ترجيح ايهما شاء على ما مر من امثلة الهارب والجائع وغيرهما والكافر مخلد

وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء

اتفق المسلمون على ان عذاب صاحب الكبيرة الكفار المخلدين دائم لا ينقطع والكافر

البالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى الحق زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى

ما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح و بذله م

ذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا كفار

عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم مقلدين بل منهم

من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على

قلوبهم ولم يشرح صدرهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين حقيقته

هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج

خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو

منقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه منقطع وكذلك اطفال المشركين عند الاكثرين

واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى لدخولهم في العمومات ولما روي

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق ام لا م ان النبي صلى الله عليه وآله قال لهم في

العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس النار خالدين حين سالت

خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة

وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم

خدام اهل الجنة لما ورد في الحديث

وكان تعظيم من لا ذنب له ظلم م

قال بعض العلماء ان المخلف في الوعيد جائز

وهذا وردت السنة عن النبي صلى الله عليه وآله ثوابا فهو فضل

وفي الوعيد عدل

وايضا كل عاقل يستحسن العفو

واذا وعد الكريم

ويعده العفو كرما وفضلا

وان اوعد الجزاء فالعفو مانع

وربما يشترط في الوعيد

عن الخلف وهذا مضعف

الضعيف كتاب الجهود

والمحاسن

فان اهل النار يتركون القبايح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب
من الثواب اجاب عنه فقال لكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون
مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة ويبلغ سرورهم بالشكر الى انتفاء المشقة وغمام
بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبايح واهل النار ملجاون الى ترك القبايح فلا يثابون
فلا يكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لثيب العارف
بالله خاصة ذهب جماعة من العدلية الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص
واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على كان العارف بالله تعالى وحده من غير ان
يصدق النبي صلى الله عليه وآله معرفة مستقلة لا يثيب فلو لم يجز توقف الثواب على شرط
لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي عليه السلام والاحباط باطل لاستلزامه
الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة الى الاحباط والتكفير على
معنى ان المكلف يسقط ثواب المتقدم بمعصية المتاخرة ويكفر ذنوب المتقدم بطاعته
المتاخرة ونفاه المحققون واختاره المص واحتج بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان
اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء
بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط
المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر والاكثر بالاقل ما
تساويا ويبقى الزايد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمص اراد
ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول المساواة
مع التساوي تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة
اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى
من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب
لو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط
احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا

شرطه

في رسالته مثابا والتالي
باطل بالاتفاق بيان الملازمة
ان العارف
بالله وحده من المعتزلة
من غير ان يصدق
النبي صلى الله عليه وآله

خيرا ومن كان احسانه اكثر كان بمنزلة
من لم يسئ وان تساويا يكون لمن يصدر
عنه احدهما وليس لذلك مساويا
عند العقلاء

ينتفي من

باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم و
العقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل
الفعل الشاق للمكلف فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذلك من فعل الفعل القبيح
يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب
اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول انه دوام الثواب على
الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن
المعصية فيكون لطفا واللطف واجب على الله واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف
الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي و
هما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين
مستلزم لدوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث
ان الثواب لو كان منقطعا حصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب
لكن يجب خلوصهما لما سيأتي صاحب هذا البحث والى ذلك اشار بقوله ولحصول نقيضهما
لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضده الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع
العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص
الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا
من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله
والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصول ذينك اي في العوض
والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في الزجر لما كان لسائل ان يقول الثواب لا
يخلص عن الشوائب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فرضي كان ادنى مرتبة يكون مغتما
اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى
ويجب عليهم الاجلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن الشوائب فيما

احد المعلولين للطاعة هو المدح والاخر هو الثواب
وكذا معلولا المعصية الذم والعقاب

اي المدح او الذم

اي الثواب او العقاب

اي حصول المذموم

من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى
والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر

اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها والزلة على الله تعالى اللطف
واجب ولدلالة السمع من القران والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سببان لاستحقاق
العقاب ولما كان لقايل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال
بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح
والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين استحقاق المدح والذم في مكلف وهو محال اجاب بقوله
ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح بالشيء
واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم
البلخي الى ان ايجاب هذه التكليفات وقع شكرا للنعم التي انعم بها فلا يستحق المكلف ثوابا بها
فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان
على غيره نعمة ثم يكلفه واجب عليه شكرا على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح
لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل
بقبح الجهل دليل اخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل
بتكاليف الشرع وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف
ليست شكرا لله تعالى منع ظاهر ويشترط في استحقاق الثواب الفعل المكلف به الواجب او المندوب
او الاخلال بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى
الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة ودفع الذم على فعل الطاعة وان
حال صدورها عن الفاعل يمتنع الذم عليها فلا فايدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق
الثواب ثم رفع الذم على فعل الطاعة وان الطاعة حال صدورها عن الفاعل يمتنع
الذم عليها فلا فايدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب ثم رفع الذم
شرط في بقاء استحقاق الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء النفع
العاجل اذا فعل الفعل المكلف للوجه اي اذا وقعه لوجه الوجوب او للوجوب او
لوجه الندب او المندوب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري

الثواب

الضروري

وذلك ح لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات بر ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع
تاييد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاخراق وعدم تناهي القوى الجسمانية
لان وصول الثواب دايما او وصول العقاب بالنسبة الى البعض دايما يوجب التحريكات
الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما
ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا واذا كان عدمها جايزا كان اخراقها
ايضا جايزا على ان عود الروح الى عالم البدن في عالم الفنا مما لا يوجب التناسخ وحصول
الجنة فوق الافلاك جايز وما ذكر من حدث المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام
الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق ادم عليه السلام والقوة الجسمانية
قد لا يتناهى انفعالها وكذا فعلها او اسطر ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم
والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الى نفع بفعل الواجب والمندوب
وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدا والاجلال براى بالقبيح
بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجوبه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب
والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجوبه وجوبه والمندوب كذلك يشترط في
استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لا بترك
قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاجلال بالقبيح
اجلال بالقبيح فانه اذا فعله لانه اجلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب
او المندوب لا لما ذكر لم يستحق مدحا ولا ثوابا اصلا وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض اخر
من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان
الطاعة مشقة الزمها الله تعالى المكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر
عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصلح للابتدائية اذ لو امكن الابتدائية كان التكليف عبثا
وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع
حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف

انفعالاتها

لوجوبه

العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى
قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على
ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها ليذوقوا العذاب يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف
ننشرها ثم نكسوها لحما فلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات
دين محمد صلى الله عليه وآله لانه امر ممكن اخبر به الصادق ويجب التصديق والايمان به واما قلنا
انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة وقوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف
اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا
حتى صار جزءا من بدن الماكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل
منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه وهذا مع انضمامه الى الترجيح بلا مرجح يثبت
مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه م كما ان ولد في شخصين متباينين لا يعاد الابدان باعيانها
كما زعم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية
وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء مطلقا وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل
فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء
الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الخبز دونها ودوام
الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير الموالد قد نا هي القوى الجسمانية استبعادا
احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون
عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك
وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير الموالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع
وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها اكقوله تعالى
وجنة عرضها كعرض السموات والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها

وذلك

لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي باق بالبقاء والجوهر الذي
هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم
الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن لجعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني
يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في
محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد
الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول
البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان اما نفس البقاء
فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة وهو
ايضا محال والحكمة تقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من
دين محمد صلى الله عليه وآله مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل الكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المسلمون
على المعاد الجسماني وذهب طايفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به وجود الروح بعد موت البدن
وخرابه يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه
ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طايفة الى نفيهما وتنقيح
المص على وجود المعاد وجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب
على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود
ايفاء للوعد والوعيد الثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب
بالطاعة والعقاب بالمعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لما كان ظالما تعالى الله
علوا كبيرا وهذا البيان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب
على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني
فلما تبين من ان النفس تبقى مع خراب البدن لها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل
قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين
وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستبعد

ذا آم

يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل

مبنى م

لا يتعذر

يا تيهك سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت و

الفناء

اثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء

الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق والتسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم وجمع اتباعهما

الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال

ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لفناء الكل والمص ابطل

هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلث دعاوى احدها ان الفناء موجود وثانيها

انه منافي لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفني به الموجودات فجعل ابطال كل منها

وجها على حدة واما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما

قبل والا لم يكن بالفرض فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من

الامتناع الذاتي الى الامكان او الوجوب والا لم يقبل الوجود اما بسبب وجود ضده وح

يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقائق والتسلسل واما

ابطال انه منافي لما سواه لانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر

وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا

التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار

بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفني به الموجودات

فلان اعدام الموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعني ضربا من الدخول في الوجود

بل يتوهم هذا اولى من ذلك لان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله

ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين

واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهبت طائفة

الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا

المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين

وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح

الذاتي

ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف
الممتنعات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهبت الفلاسفة
الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهبت الكرامية والجاحظ
الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهبت الاشاعرة وابو علي الى جواز فنائه
العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمص اختار ان جواز عدمه
يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز
له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى
اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعني
عدمه الطارئ بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب
الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدا فقد مر بيان ذلك
مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية دل على وقوع
العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى
هو الاول والاخر والظاهر والاخر بيد في حقه تعالى انما يتحقق لو بقي بعد فناء ما سواه
وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا
المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله ويتاول في المكلف بالتفرق كما في قصة
ابرهيم عليه السلام اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول
بالمعاد لان اعادة المعدوم ممنوعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد
وتقرير الجواب ان قوله لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد
وبالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء ويتاول المعاد بجمع
تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم عليه السلام
فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى
في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن

لتفنى

محدث

قوله كل من عليها فان

يا علي وكاشك ان محارب رسول الله صلعم كافر ومخالفوه فاسق لا حقيقة امامته واضح فمتابعته
واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما
تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون مخطيا ظاهرا فيكون من الفئة
الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين و
اما مخالفته فلا يخلو اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر انه خطأ لا ينتهي
الى التفسيق لانه مجتهد والمخطي في الاجتهاد لا يكون مخطئا فاسقا وان كان الثاني فلا شك في
فسقه وكذا مخالفة ساير الخلفاء الراشدين **القصد السادس** في المعاد والوعد
والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد واسمع على امكان التماثل هل يمكن وجود
عالم اخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب المثبتون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه
واحتج النص على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان
احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين لما فرضناهما مثلين واما
السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو
الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم اخر
لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين الا بتحقق فرجة بينهما الثاني
انه لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر
هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في
الامكنة القصوى اما والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العالم كرة ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلا
بينهما لم لا يجوز ان يكونا في تخن جسم اخر وعن الثاني انا لا نسلم انه يلزم اختلاف متفقات الطبايع
في مقتضياتها اقول لجواز ان يقتضي كل في عالم مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا ارض كل
عالم يقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم نسند المنع بما
اسند في المشهور اعني لجواز ان يكون طبايع عناصر كل عالم مخالفة لطبايع عناصر
عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية لان اختلاف طبايع عناصر العالمين

دلم اختلفوا في انه

الاخر

ظالم مرگ دستے دارد اگر آخر بعقاب پرتر می شود

وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم
وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الرابع البنيان
الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافادة العدل وتقوية الضعفاء
ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها ولذاتها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد
واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش
المسلمين والاتفاق في نصرة الدين والهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبي عليه السلام على ابنتين
والاستحياء من ادنى شيء وتشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي
ممن استحيى منه ملائكة السماء وقوله عليه السلام انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر
دل على احد عشر ولو جوز العصمة فيهم وانتفاؤها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهبت
الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب
ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي الجواد ثم ابنه علي النقي الهادي ثم ابنه الحسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده
ويروون عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة
تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود
اذ يقول له شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث
السن وان هذا شيء ما سالني احد عنه نعم عهد الينا نبينا عليه السلام ان يكون بعده
اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتشبثون تارة بانه يجب في الامام العصمة
وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن
المعصوم وقد مر استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة
في كل واحد منهم فهو افضل زمانه فتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى
على المتامل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله عليه السلام حربك حربي

عند

فتعينت

بينا

عليا لان النبي صلى الله عليه وآله عنده بمنزلة نعمة تجري وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلم
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي عليه السلم فيكون مامورا بالاقتداء و
الامام الافضل الا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عليه السلم لابي بكر وعمر هما سيدا
كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلم خيار امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلم
ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عليه السلم لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر
خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي
وقوله عليه السلم واين مثل ابي بكر يا ناس صدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني
بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عليه السلم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر
اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق
لاثبات افضلية المذكور ولهذا اذا دار ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب في حال
كل اثنين هو التفاضل دون التساوي واذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو
بن العاص قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله اي الناس احب اليك قال عايشة قلت من الرجال
قال ابوها ثم قلت من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب
ان النبي صلى الله عليه وآله رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن
عمر كنا نقول ورسول الله حاضر من افضل امة النبي بعده فقال ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن
محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر ثم قلت من قال عمر و
خشيت ان اقول ثم قال عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين و
عن علي عليه السلم ان خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه عليه السلم لما قيل
له ما توصي بنا اوصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان يرد الله بالناس خيرا يجمعهم على خيرهم كما جمعهم
واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح
وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واهل فارس

النبي

النبي

من فيقول

فقال

واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غنى عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما
تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه
ووجوب المحبة فانه عليه السلام كان اولى من القرب ومحبته اولى القربى واجبة لقوله تعالى قل لا
اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى والمودة لرسول الله صلى الله عليه وآله يدل عليه قوله تعالى
فى حق النبى فان الله هو مولاه وجبرئيل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين على عليه السلام
على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك قوله
عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابرهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته
والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب اوجب مساواته للانبياء فى صفاتهم والانبياء
افضل من باقى الصحابة لان المساوى للافضل افضل وخبر الطاير اهدى الى النبى صلى الله عليه
والطاير مشوى فقال اللهم ائتنى باحب خلقك الى يأكل معى فجاء على عليه السلام واكل
والاحب الى الله تعالى افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيره من الاخبار التى تقدم
ذكرها بعضها والاشتهار سبق لا يكذبه قط بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف
باقى الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبى كفرة وكثرة الانتفاع به يعنى انتفاع المسلمين به اكثر
من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه
بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة والخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة
الباس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله عليه السلام وزوج البتول واباء السبطين الى
غير ذلك اجيب بانه لا كلام فى عموم مناقبه ووفور فضايله واتصافه بالكمالات واختصاصه
بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما
ثبت من الاتفاق الجارى مجرى الاجماع على افضلية ابى بكر ثم عمر وهو دلالة الكتاب والسنة
والآثار والامارات والعلامات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى
الذى يؤتى ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالمجمع على انها نزلت فى ابى بكر
الاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد

فكان على عليه السلام افضل من باقى الصحابة

كفره فانه

حسن

الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانبه وشدة
تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدام
ايمانا يدل على ذلك ما روى ان النبي صلى الله عليه وآله قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا
ولا اقرب من هذه المدة وقوله عليه السلام اولكم اسلاما علي بن ابيطالب وما روى عن علي عليه السلام انه كان يقول
انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الى نبي الله وكان قوله مشهورا بين
الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله
تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال عليه السلام على المنبر يشهد من الصحابة انا الصديق
الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر
وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام البلغاء
المخلوق واشدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يساهل ذلك اصلا ولم يلتفت
الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراء كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون
قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي عليه السلام واخباره بالغيب وذلك
كاخباره بقتل ذي الثدية ولما يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت ولا كذبت واعتبر القتلى
حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه مسلة كثدي المراة عليها شعيرات كتفه مع جذبها
ويرجع مع تركها وقال لاصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال عليه السلام لم يعبروا فاخبروه مرة
ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد
عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجد عبروا وقال يا اخي الازدي ابتلي الناس
الامر وذلك يدل على اطلاعه على ضميره واخبر علي عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل
لقد مات خالد بن عويطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة
صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال
اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل من هذا الباب واومأ الى باب الفيل فلما بعث الى زياد ابن
عبد بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالد وحبيب صاحب راية حتى دخل المسجد من باب الفيل

من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكثرة سخائه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثاره
الجائع على نفسه واهل بيته حتى انه جاع بعض تمر وقوت عيالهم طاوين وباتوا هو عليه السلم واياهم
ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله الاية وكان ازهد الناس بعد النبي صلى
الله عليه وآله لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا
عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني اي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات
غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير و
املك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان
اخشن الناس اكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت يوما
فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبزا شعيرا يابسا مرضوضا فاكلناه فقلنا يا امير المؤمنين
لم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي عليه السلم
لم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعده درجته وكان نعله من ليف وبين قبقبه تارة
وبليف اخرى وقال ان يا تدم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فبنبات الارض فان
ترقى فباللبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا وقال لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم حتى
روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستخرجون
النضول من جسده وقت الصلوة لانتفاته بالكلية الى الله واستغراقه في المناجات مع علي
تعالى واجلهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره يعطيه العطاء مع علمه بحاله و
عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقد استلقى الاشتر منه ومن ولده
يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية
سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك
الشريعة فاراد واان يفعلوا باصحابه ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن
بعض الشريعة فمن حد السيف ما يغني عن ذلك واشرهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى

الطول الجوع

حان حينك قرب وقته

العوق العظم الذي اضلعه والمع الرقاق صلاه

خبزة شعير

بجلده

زاد

فيهاهم

لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه
الفضل وابي سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير
وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب فخرج ابي بن خلف فقتله علي عليه السلم فانهزم المشركون واقبل
النبي صلى الله عليه وآله وصافحوا العدو فقتل علي عليه السلم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون
وغيرها من الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة التي قتلها ارباب السير فيكون على افضل القوله
تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ولا اعلم لقوة حدسه وشده ملازمته
للرسول عليه السلم لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل كل وقت وكثرة استفادته
منه لان النبي كان في غاية الحرص على ارشاده وتفهيمه حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية
قال الامام اجعلها اذن علي عليه السلم ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صلى
الله عليه وآله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في
اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي صلى الله عليه وآله اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع
العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم الصرف وعلم النحو وغيرها فان
خرقة المشايخ ينتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدؤلي قوانين
النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت
بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين
اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من اية في بر ولا بحر او سهل او سماء او جبل او ارض
او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله
تعالى وانفسنا ليس المراد بنفسه لان احدا لا يدعو نفسه لا يا من نفسه وليس المراد
فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله ابناءنا وابنائكم ونساءنا ونساءكم
فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غيره على الاجماع
فتعين ان يكون عليا وبيانه لانه على كونه افضل الصحابة ان دعاه للمباهلة يدل على انه
عليه السلم في غاية الشفقة والمحبة لعلي عليه السلم والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع

قال علي عليه السلم من العلم

وعلم التفسير التصوف الدؤلي

ثم جلست عليها

لو كسرت كسر الوسادة ثناه وانكا عليه ق

وانفسكم

المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر مع ذلك كانت
الراية في يد علي عليه السلم وفي غزاة جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
ابي طلحة وكان يسمى الكبش الكبش فقتله علي عليه السلم فاخذ الراية غيره فقتله عليه السلم ولم يزل يقتل
واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة عشر نفرا فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنايم فحمل خالد
بن الوليد باصحابه على النبي فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه عليه السلم فانهزم
الناس غير سوى علي عليه السلم فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال الكفي هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر
المقتولين منه على عليه السلم وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل
عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم
مبارزته والنبي عليه السلم يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته
ودعا له قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عليه السلم
فانبرز اليه وقتله الله تعالى على يده والذي نفس حذيفة بيده لعمله في هذا اليوم اعظم
اجرا من عمل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة فما كان الفتح في ذلك اليوم
على يدي علي عليه السلم وقال النبي عليه السلم لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزوة خيبر
واشتهر جهاده فيها غير خفي وفتح الله على يديه فان النبي عليه السلم حصر حصنهم بضعة
عشر يوما وكان الراية بيد علي عليه السلم فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع
جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها الى عمر ففعل مثل ذلك فقال عليه السلم لاسلمن
الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار يأتي في يعلي عليه
فقبل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب
ففتح علي عليه السلم الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انهزموا
اخذه بيمينه ورماه اذرعا وكان يغلقه عشرون نفرا وعجز المسلمون عن نقله سبعون
رجلا وقال عليه السلم ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة
حنين وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم

احدهم

اللواء العلم والراية

كبش الكتيبة

من العذم

حتى نقتله

اهوان واما وجوب الحد على وليد بن عتبه فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه
اجتهد ورأى انه لا يلزم حكم هذا القتل لانه وقع قبل عهد الامامة وعن الثاني بانه اخر الحد
ليكون على ثقة من شرب الخمر وقبل ان يتيقن قضى نحبه والآلام الى على عليه السلم فحده هو
ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين عليه السلم قتله الله ولم يدفن الى ثلث
يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ
لهم تأخير نصرته سيما الخذلان وقول على عليه السلم قتله الله يشعر بان قتله كان بحق
وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير
مرضية واجيب بان حديث خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان
قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار رحمهم الله عموما وبعلى عليه السلم
خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من
هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما وعاكفا طول النهار ذاكرا صائما شد فرسول
الله بابنته وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من زهرتهم وطول
العمر في نصرتهم وعلوا سابقته في الاسلام وخاصته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم
في المحاربة ولم يرض بها ولو امر المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا
بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين في الدفع عنه مقدورا وكان امر
الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة واليه اشار بقوله وغاب
غيبة عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين في حقه واجيب بان غيبته
كان بامر النبي وكفى به منقبة انه عليه السلم اقام يده في البيعة مقام يده وعلى افضل الكثرة
جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي صلى الله عليه وآله باجمعها ولم يبلغ احد درجته في مراده بدر
وهي اول حرب في الاسلام امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل على عليه السلم
الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد ثم سعيد العاص
ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف
طعيمة

الصحابة م

الرجل

دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وقوله
وثروته مشهورة وايثاره قادر بالمال خاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه بل
لنعم الصدقة عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلى الله عليه وآله جعل الناس في الماء و
الكلاء شرعا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والخيول وكان ذلك في
زمن الشيخين الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه في حق
الصحابة اشياء منكرة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى
اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح
فقد قيل انه لما اراد ان يجمع الناس على مصحف واحد ورفع الاختلاف بينهم في كتاب الله
طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا
لما اتفق عليه جلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولانه مات من ذلك وضرب عمار كان لما روي
انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول مما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة وللامام
التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة
فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة في حربه
فاذا جاز القتل للمفسدة جاز التاديب بالطريق الاولى وضرب اباذر لانه قدم بالشام انه كان في
الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس مناتب الشيخين يقول لهم ما رايتم ما احدث الناس
بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد باقواله
الامور وتشوش الاحوال استدعاه من الشام فكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها
في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط تاديبا وللامام ذلك
بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما
ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير مستغن ومات بها ومنها
انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبه اما وجوب
القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز وقد اسلم بعد ما اسر في فتح

مع الحمى مواضع الماء والكلاء

والكل شرعا واحد

عثمان

عليهما

بقوله واتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول واجب انه ليس نهي تحريم بل انما نهاه على معنى
انه وان كان جايزا شرعا فتركه اولى نظرا الى اولى المعاش وقوله كل الناس افقه فعلى طريق
التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواجه والقرض ومنع اهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى
في الحرام قضيتين ومنها انه فضل في الفيئة والعطاء المهاجرين على الانصار طلبا لنصرة
على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي عليه السلم ومنها انه منع المتعتين فاصعد
المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهن متعة النساء
ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه
فان مخالفة المجتهد لغيره في المسايل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بغير
الصواب فانه خالف النبي عليه السلم حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر
حيث نص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامام في ستة نفر واجيب بان
ذلك ليس من المخالفة في شيء كما من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس كالنص للنبي
ومنها انه حرق كتاب فاطمة عليها السلم لما طالبت الميراث عنه بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك
وكتب لها في حبه والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شانها فقصت قصتها
فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن الفدك
واجيب بمنع صحة هذا الخبر فلم يروه احد الثقات واما ما عن عثمان فمنها انه ولى عمار بن ياسر
فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر و
صلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة
وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية على
الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولاه لظنه انه من اهل الولاية
ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية
كان والي الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ومنها انه اثر اهله
واقاربه بالاموال العظيمة من بيت المال وفرقها عليهم مبذرا في التبذير حتى نقل انه

من عمر

النبي صلعم

واحرمهن واعاقب عليهن وهي

مخالفته من

على ما روي من

بذلك كتابا

دم

بان تاخر علي عليه السلم عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرا امر
لهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا لامامته
للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي ابو بكر ومنها انه رد عليه الحسنان وعمر
لما رفع المنبر روى انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين بويع
عليهما السلم وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف
بيت فاطمة عليها السلم قال ليتني تركت بيت فاطمة ولم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه
لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امراة حامل واخرى مجنونة
فنهاه علي عليه السلم وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على الولد وقال في الثاني
القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله عنه
لولا علي لهلك عمر لاعتبار عدم مبالغته في البحث عن حالها يعني لو لم ينبه على تلك الحالة وجبا
لكان تناله من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن حالة هو افرغ من حالة الهلاك ومنها انه تشكك هي
في موت النبي صلى الله عليه وآله حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يكون هذا القول
حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي صلى الله عليه وآله حتى تلا ابو بكر انك ميت عليه م
وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب بان قصته في حال موت النبي عليه السلم لا
يدل على جهله بالقران فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الحال عن الحيلات والذهول م
والغفلة عن الواضحات حتى نقل انه ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرا عليه الخبول وبعضهم صار اعمى
وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي
قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله هو الذي
ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه سيفي
الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل افقه من عمر حتى المخدرات الناس
في الحجال المانع من المغالات في الصداق روى انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما اعطاه الله تعالى في كتابه

الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب عنه بانه ان اريد
به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مم لكن ليس هذا
من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة يشاركونه في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الخلافة
وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها
فهو من مداركها فهو مم وقطع بسارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع
كان بامره ويحتمل انه كان في المرة الثالثة على ما هو عليه راي اكثر الفقهاء واحراق فجاءة السلمي
بالنار في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين
اذ يبحثون عن مدارك الاحكام وينسلون عن احاطتها علما ولهذا رجع على سبب اهانة
الاولاد الى قول عمر وكذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا
وزاد انقص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزويج بامراته لجمالها ولذلك
تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار اليه عمر بقتله فقال لا اغمد سيفا شهره الله
على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال عمر لخالد لان وليت الامر لاقتلنك واجيب عنه
بانا لا نم انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا فانه
تحقق منه الردة وتزوج بامراته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل
العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطا لظنه انه ارتد وكانت
زوجته مطلقة عنه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في امامة
ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض
ومنها انه دفن في بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقد نهى الله دخوله في حيوته
بغير اذن النبي واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها
والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي صلى الله عليه وآله بغير اذنه حال حيوته
لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم فاجيب عنه

من غلط
عن في بيع
قصاصا
لاقيدنك
ملكا

امر النبي صلى الله عليه وآله ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال
في مرضه الذي قضى فيه نجبه نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب
عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي صلى الله عليه وآله لان غرضه من
التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتوابثوا على الامامة بعد فوت النبي
صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك
وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يول عليه احد وهو افضل من اسامة يعني في تولية اسامة
عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا افضل من اسامة فعلى عليه السلام
افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير
الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه عليه السلام
وبعثه الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأ على الناس فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة
منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان يأخذ منه السورة
ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لا نم انه لم يتول عملا في حيوة النبي صلى الله عليه وآله
فانه امر على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه
وايضا لا نم ان عزله عن قراءة سورة براءة بل الروي انه ولاه الحج وارد فيه بعلى لقراءة سورة
براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق
والعهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله
صلى الله عليه وآله على ما تعارفوا عليه ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يد السارق
واحرق بالنار فجاءه السلمي وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك وقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول
في الكلالة برائي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا ميراث
الجدة سألته جدة عن ميراثها قال لا اجد لك شيئا في كتاب الله تعالى ولا نبيه
فاخبره المغيرة بن سلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس واضطرب من احكامه فكان يستفتي
في كثير منه

وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد م

رجل وامراة وان فرض عصمة المدعى والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد
ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلى قيمكم بيان ذلك انه اذا كان
صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا
يعتريني يعني انه قال بعد ان ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت اعينوني وان عصيت
جنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا فلا يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح
ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد في
الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين
ومنها ما اشار بقوله ولقول كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها
فاقتلوه يعني انها كانت فجاة وبغتة وقى امر شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد
الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر
مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له وصيرورته خليفة باستخلافه
ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله
عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله اجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد
المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول صلى الله عليه و
آله في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة
لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة
فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها انه خالف الرسول في تولية من عزله فانه
ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعدما ولاه امر الصدقات واجيب بانا
لا نم انه عزله بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق
عاملا فانه ليس من العزل في شيء وايضا لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلى الله
عليه وآله مخالفة له وترك لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به و
منها انه خالف الرسول صلى الله عليه وآله في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد الشيعة

وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة م

المسلمين خ عمر

عن خطاء على لا تدبير وابتنا على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة م

هو ذلك لان النبي صلى الله عليه وآله حين بعث فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا
بالغين فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر
ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار بقوله ولقوله تعالى
وكونوا مع الصادقين مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم
المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق والمامور بمتابعته انما هو علي
عليه السلم واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم امر باطاعة المعصومين لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين
الى غير المعصوم قبيح وغير علي عليه السلم غير معصوم بالاتفاق فالامر باطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات
وان الجماعة غير علي عليه السلم غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق اتفاقا كانه
من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث
رسول الله صلى الله عليه وآله بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث فاتركناه
صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب بان الخبر الواحد
ان كان ظني المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر
المسموع من رسول الله صلى الله عليه وآله ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه
بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلم
فدك وهي قرية بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي عليه السلم وام ايمن فلم يصدقهم
وصدق الازواج اي ازواج النبي عليه السلم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا
الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة
عليها السلم واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد
عمر بن عبد العزيز فدكا الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر
يدلان على انه ظلم فاطمة عليها السلم واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة

لم يكن علي عليه السلم بالغا سن التكليف م

وتقوله م

مطاعن ابي بكر

فتكون قطعي الدلالة فيخصص عام الكتاب
لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن م

هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موت موسى عليه السلم انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة
في حق علي عليه السلم فيبقى فيتنى ما يجري عليها ويتسبب عنها وبعد الليا والتي لا دلالة على نفي
امامة الثلثة قبل علي عليه السلم ولا استخلاف على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته
فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه
حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته دلالة قطعية
مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر
الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين و
المهرة المنصفين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته
لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما سياتي وامامة المفضول قبيحة عقلا
واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كفلق خيبر وعجز عن اعانته
سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام
الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب وروي انه عليه السلم
لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه
ماء فشربوا ثم اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربته الجن روي ان جماعة
من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي عليه السلم حين مسيره الى بني المصطلق فحاربه عليه السلم
معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقايع التي نقلت عنه وادعى الامامة
فيكون صادقا يعني انه عليه السلم ادعى الامامة وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون
صادقا في دعواه واجيب بانا لا نم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نم ظهور تلك الامور
في مقام التحدي ثم اراد ان يثبت امامته على بارتين بعد خلو غيره للامامة حتى يثبت
امامته ضرورة فذكر اولا دلايل عامة تنا ولهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد واحد
فمنها اما الدلايل العامة فما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فعلى

المتقدمين

على اولاده

التكليف والتي لا دلالة على

صح

هو

وبعد صحة الرواية فمن الجزاعي قول اللهم وال من والاه بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل
مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على مولاته
وتصريحه ليكون بعض التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف
حيث قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على
ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص والقرب منه كما
قال الاستاذ ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه كما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى
بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التصرف والتدبير وح لا يدل الحديث على امامته ولو سلم
فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في الحال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله
ولحديث المنزلة المتواتر بيننا ان المنزلة جنس اضيف فيعم اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء
واذا استثني منه مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة
ومتوليا في تدبير الامور ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بهذه
بمرتبة النبوة ذو الهذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حق موسى عليه السلم
بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر
واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق بل
ربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة
بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة
في النسب ولم يثبت لعلي عليه السلم اللهم الا ان يقال انها منزلة الاستثناء لظهور انتفائها
ولو سلم العموم فليس من منازله هذه الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة
لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل بالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم
ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا انتهاء
بل ربما يكون عودا الى الحالة الكلية الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى وتصرف

ان الاية نزلت في حق علي عليه السلم لا يقتضي اختصاصها واقتصارها عليه ودعوى الحصار
الاولى فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل
العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم
خاضعون ولحديث الغدير المتواتر بيانا ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد جمع الناس
يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وجمع الرحال
وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله وهذا الحديث اورده علي عليه السلم يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضايله و
لفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى
بالتصرف قال الله تعالى وماويكم النار هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال
النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن موليها اي الاولى بها والمالك لتدبير
امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى
بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة
بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان
يكون المراد في الحديث هو هذا المعنى ليطابق تصدير الحديث اعني قوله الست اولى بكم
من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا لسادس لظهوره واحتياجه
الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امورهم
والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو معنى الامامة واجيب بانه
غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير
من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي و
اكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى هو الاولى بالتصرف

الست اولى بكم

و

الناس هذا عم رسول الله صلى الله عليه وآله بايع ابن عمر فلا يختلف فيك اثنان وقال ابن بكر
وددت اني سالت النبي صلى الله عليه وآله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننفر وحاج
علي معاوية بجميعة الناس لم يكن عن النبي صلى الله عليه وآله ولقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما
اجتمعت الاوصاف في علي عليه السلم بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن
ابي طالب عليه السلم حين اعطى السائل الخاتم وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل
والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور والاولى والاحق
بذلك يقال امرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهو المراد ههنا
لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح
حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف
من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي عليه السلم لذلك اذ لم يوجد الصفات
في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو
خاصة الامام بل لنا ان نقول الولي والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى
المنهي عن اتخاذها ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله
تعالى من يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي بمعنى المحبة ههنا
والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة لئلا يلزم اجراء الكلام على
ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع في امامة الائمة الثلثة وايضا ظاهر الاية يفيد ثبوت
الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي عليه السلم و
القول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي صلى الله عليه وآله
ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى
ورسوله والذين امنوا ايضا صيغة جمع فلا ينصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين

ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن نزاع في امامة الائمة الثلثة م

ان اماتة الفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما ويجب ان يكون منصوصا
عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص فهذه مطاردة تخفى
والنص الجلي في قوله عليه السلم مخاطبا للصحابة سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة
من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه السلم انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله عليه السلم
مشيرا الى علي عليه السلم واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا
قوله وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي
فبايعه علي عليه السلم واجيب بانه لو كان مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة
الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا
في العمل بموجبه ولم يتردد واحين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يتردد
حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير فمال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى
الى علي عليه السلم ولم يترك علي عليه السلم محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك
بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام بهما حين افضى الموتر اليه وقاتل حتى افنى الخلق
الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم بالنبي عليه السلم اقرب فهم
في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله صلى
الله عليه وآله واماتة شريعته واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه
مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل ههنا امارات وروايات
ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم تلك النصوص وهي انها لم يثبت عمن يوثق به من
المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين عليه السلم ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه
وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته
وعند تاخيره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة
ودخل علي عليه السلم في الشورى وقال عباس لعلي عليه السلم عليك امدد يدك ابايعك حتى يقول

لعله م

في م

مثل م

يقول

فيما خالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار الرابع ان اقدم على المعصية
لكان اقل درجة من العوام لانه اعلم بمثال المعاصي ومثالب الطاعات فصدور المعصية منه
اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولا نحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون
بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار انه قادر على
المعصية ولا ينافي العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي
ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام
هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب وذهبت
الامامية الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته
فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل
عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهدى فما
لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يقتضي الترجيح بلا مرجح والعصمة
يقتضي النص وسيرة عليه السلم يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم
السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيرة نبينا عليه السلم ايضا يقتضي التنصيص
بالامام لانه اشفق للامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل
ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل
امرهم فيما هو اهم المهمات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص
مختصان بعلي عليه السلم اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من هو
فذهب الامامية الى انه علي عليه السلم واختاره المص وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج
المص بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة
علي عليه السلم دون ابي بكر فهو الامام دونه اقول دعوى اختصاص العصمة في علي عليه السلم
ينافي ما تقدم من ان العصمة خفية لا يعلمها الا الله وما قيل انهما مختصان بعلي عليه السلم
لان عليا عليه السلم افضل الصحابة لما سيأتي والافضل يجب ان يكون اماما فجوابنا ان

لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد
وسوء اختيارهم حيث خالفوه وتركوا نصرته فعوقبوا اللطف على انفسهم ورد بانا
لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده
كان دايما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبايح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في
وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم
من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم
ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان
يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المص والباقون
بخلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجها للزوم
ان المحوج الى الامام جواز الخطا على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطا على الامام ايضا
لوجب له امام اخر ويتسلسل والى هذا اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته و
ان يقول لا نم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم
منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن
حافظا واليه اشار بقوله ولانه حافظ الشرع واجب بان ليس حافظا لبذاته
بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان خطا في اجتهاده
فالمجتهدون يردون والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا
للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد
لوجوب الطاعة الثابت بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
مفوت للغرض لمن نصبه يعني الامتثال بما امر به والاجتناب عما نهى عنه لاتباعه
فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية مضاد
امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف
الشرع امامه

لهامه

بخلا

فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد لا يتق
فغاية الامر انه لابد في كل اجتماع من رئيس مطاع ينوط به النظام والانتظام لكن من
اين يلزم عموم رياستها جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا
نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة
عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاقطار والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات
موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام
امر الدين الذي هو المقصد الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج
المص بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من
المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد من
المعاصي منهم بدونه والتقريب عليه تعالى بناء على ما سبق واعترض بان نصب
الامام انما يكون لطفا اذا صلحت المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك
الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما
من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز
ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا
انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ
الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي
ادعيتم وجوده ليس لطفا والذي هو لطف ليس بواجب والمص اشار الى
الجواب عن الاول والفاسد معلوم بالانتفاء وعن الثاني بقوله واحضار اللطف
فيه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن
الثالث بقوله ووجوه اللطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني ان وجود
الامام لطف سواء كان متصرفا او لم يتصرف على ما نقل عن علي عليه السلام انه قال
لا يخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا

الصقع بالضم الناحية ص

بقوله ص

خائفا مغمورا

النص وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة
اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب العوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب مع
الامن لانها شعار الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما يطيعوه وما اسبابا
لزيادة الفتن تمسك اهل السنة بوجوه الاول هو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك
اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن النبي صلى الله عليه وآله وكذا اغتسال موت كل امام
روي انه لما توفي النبي عليه السلام خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا
قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا
وهاتوا الائكم رحمكم الله بشاوروا وانتم من كل جانب فتاتوا لو صدقت لكنا نظر في
هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود و
سد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية
بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
فهو واجب على ما مر الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا يحصى واستدفاع
مضار لا يخفى وكلما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فمما دار بكونه مما الضرورة
بل من المشاهدات وتقدم العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر
ان ما يمنع السلطان اكثر مما ينزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان
وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون قاهر يدفع
المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتنازع اليه الطباع ويتنازع فيه الاطماع
وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك
من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح
والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة
طريق بدون رئيس يقيدون بشاعر امره ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل
هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها

النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية
لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية
ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر
عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وساير الكمالات ومنها اطراد تقديم
ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز
ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى
فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فهذا ان الملائكة جواهر
مجردة في ذواتها متعلقة بالهيئات العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدا
الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل
والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على
الافعال العجيبة واصدار التسبيح والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار
الغيب سابقة الى انواع الخير وكذلك حال البشر والجواب مبني ذلك على قواعد الفلسفة
دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطولها نهارهم وادوم كعدم
تخلل الشواغل واقوم لمخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون
اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بالجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق
ونحو ذلك على ما مر **المقصد الخامس** في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين
والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم
مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على
الاطلاق فانها لا تعم الامامة الامام لطف يجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض
اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه هل هو على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت
المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره

الامامة

ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان
غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال
الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده و
بالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة
والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل
على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان
الملك افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشر كالملكية والجواب انه لما نزل
قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش
استعجلوه بالعذاب تهكما لكذبه بالله فنزلت بيانا لانه ليس له انزال العذاب عليهم كما
يحكى ان جبرئيل عليه السلام قلب باجدى جناحيه المؤتفكات فقد دلت الاية ان الملك
اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اي لكراهة ان تكونا ملكين يعني في الملائكة بالمرتبة
الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انها دليا الملائكة احسن صورة و
اعظم واكمل قوة فنشأ هنا شك ذلك وخيل اليهما ان الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة
ولو سلم فغايته التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى
يعني جبرئيل والعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم
من الله تعالى ومنها قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
اي لا يرتفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا
الامر الوزير ولا السلطان ولو عكسه لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة

انزال العذاب من خزائن الله يفتحها بدوم ولا يعلم ايضا متى نزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على م

الاكراهة

ايتنكت البلدة باهلها اي انقلبت والمؤتفكات المدن التي قلبها الله تعالى على قوم لوط عليه السلام

خلقا م

النهاية

لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء
عليهم السلم افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله
الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملئكة وخواص
الملئكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة تمسكا بان البشر مضادة امور
للقوة العقلية وشواغل من المطاعنات العلمية والعملية كالشهوة والغضب و
ساير الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلية فالمواظبة على العبادات و
تحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشد وابلغ في
استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى استحقاق الثواب زيادة استحقاق
الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تبارك وتعالى امر الملئكة بالسجود
لادم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى وابى ابليس معللا بانه خير من ادم لكونه من نار
وادم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكريم وتعظيم لا سجود تحية وزيارة
ومنها ان ادم علم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان
الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة ادم ولذا قال اني اعلم غيب السموات
والارض واعلم ما تبدون وبهذا يندفع ما يقال انهم ايضا علموا
جهة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الادمية
المطالعة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم
وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبياء
مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من
العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثيرين من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا
بوجوه عقلية ونقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات
وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم

لبعض ظهر افان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا
يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فقصد نفي ذلك والنسخ تابع اشار
الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ان شريعة موسى عليه السلم
مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا لمفسدة كان اعماله قبيحا وان لم يكن لمفسدة
كان دفعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعته
محمد لكونهما ناسختين شريعة موسى عليه السلم لتقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح
وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص واكد جواز النسخ ببيان وقوعه وقد وقع حيث حرم
على نوح عليه السلم بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لادم وحواء قد
احل الكلاب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على
الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح عليه السلم بعد تاخيره يعني مع اباحة تاخيره على
نوح عليه السلم وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا عليهما السلام مع اباحته
في شريعة ادم ونوح عليهما السلم وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى
عليه السلم بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة موسى عليه السلم اي ما روي عن موسى
عليه السلم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفترى لم
يثبت عن اليهود هذه الرواية وقيل اختلقه ابن الراوندي مع تسليمه اي تسليم ثبوت
هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان نخت نصر استاصلهم وافناهم
بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دال على بعثته عليه السلم اي الدليل السمعي دلت على
انه عليه السلم مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم اليهود والنصارى
زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل
قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله عليه السلم
بعثت الى الاسود والاحمر وهل افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء

للمصالح م

فقال م

كلام م

مادامت السموات م

بعض م

لمحمد

كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من
كلام العالم البلغاء لا يحط عن جزالة القرآن اخبارا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر نظم
وكيف يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات سيلها الكذاب الفضل ما الفضل وما
ادريك ما الفضل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من
الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرفهم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او سلب دواعيهم واجتهد ابو حيان الاول اما انقطع
بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة
مثل الحمد لله رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكون قادرين على الاتيان بمثل السورة
والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة
الثقات وابن مسعود قد بقي متردد في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا
لنفاهته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم امثال الجملة قد يخالف
حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكره لكان
كل من اجاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم
قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله عليه وآله لا في زمانه
وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغير بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل
على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يعجبون من حسن نظمه
وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرفضون رؤسهم عند سماع قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك
ويا سماء اقلعي الاية لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد
الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل
في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم

ترهة كقبر تجبل الباطل

تحرز طبع معارضه

ومثله

فصحائهم

نفي

واتباعه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات
فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب الجمهور بانه يجوز ان يكون البعثة
قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول
مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا
محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمد صلى الله عليه وآله ادعى النبوة واقترن
بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا انما اما انه ادعى النبوة فللتواتر
واما انه اقترن معجزة فلانه تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله مع تمام البلغاء والفصحاء
من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية الفصاحة والعصبية
والحمية الجاهلية وقدرتهم على المباهاة والمباراة فعجزوا والمقارعة بالسيوف
على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح مع وجود الدواعي لمدافعته قلوبهم واعلى المعارضة
لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي
كسائر العاديات فلا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او
عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز
وايضا اتى بامور اخر خارق للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها
من الآحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواتر من المعجزات بعضه
واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل
محتمل الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الترك بمهارتهم في فن
البيان واحاطتهم باساليب الكلام وقال بعض المعتزلة لاسلوبه الغريب ونظمه
العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني
وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب

كما بينا م

واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما انه اتى به فللتواتر م

مطاوع جمع متفرقه التفصيح ورد الخطيب رسوله

يعني نقل عنه معجزات كثيرة مثل ينبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وكلامات الحيوان العجم وكل واحد منه وان لم يتواتر بخصوصه لكن القدر المشترك فيها يكون متواترا ويكون اعجاز القرآن معتضدا بالمنقول معناه متواترا

سمع صحيحا

والمراد بالفصاحة في عبارة المتن اعجازه م
ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاق
هذا المعنى شايع م

اللزوم لان معنى ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي انما يوجد في الانبياء الصالحين من عباد الله
وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة يعطي الارهاص
اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهي احداث امر خارق للعادة يدل على
بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا
قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار
عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم يعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل
يجوز ظهور المعجزة على ايدي الكاذبين على العكس من دعواهم اظهار الكذب بهم فالذين منعوا
ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات
على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع
دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل ان رسول الله
صلى الله عليه وآله دعى لاعور فارتد بصيرا فدعى مسيلمة الاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل
ان فرعون لما ضرب موسى عليه السلام لبني اسرائيل طريقا في البحر قال فرعون ايضا انا امر على هذا
الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابرهيم لما جعل الله عليه النار
بردا وسلاما قال انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت في الحال نار فاحرقت
لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان
بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي
الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه
بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة
والنهي عن القبائح ولا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات
واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى
انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة
نبي بعد نبي لشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم

فرضنا الملك في بيت ليس غيره فيه وعنده حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل
مدعي الرسالة محتمرا ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته فنعل وقصر مريم وغيرها
يعطي جواز ظهوره على الصالحين اختلفوا في جواز ظهوره ما هو خارق للعادة على يد غير
النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة
الى منعه تمسكا بما سياتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم
على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغير ذلك قصة اصف بن برخيا
كما دل عليه قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب
عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه عن النبي بالطريق
الاولى وعن غيره ايضا فخرج من ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة
لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره عن الانبياء
والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز
ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير النبي لزم التنفير عن الانبياء لان الباعث
عن اتباعهم لمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى هذا
اشار بقوله ولا التنفير ومنها ان تمييز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق
على يده دون غيره فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تمييز النبي عن غيره وتقرير الجواب
انا لا نم عدم التمييز وانما يلزم لو لم يحصل التمييز بامر آخر وهو ممنوع فان النبي يتميز
عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التمييز ومنها انه لو
صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه
بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو
ادعى دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة
الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على
يد صادق غير نبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب منع

كلما دخل عليها

لصدوره

انزالهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم
فاذا شاركوه هان الخطب ولزم التنفير

اي ولا يلزم عدم التمييز

اللزوم

من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والأنبة وشبهها من الامراض
التي تنفر عنها الطبايع كالبرص والجذام وسلس البول والاكل على الطريق وشبهه من
الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على
يده وهي ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى
قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا يكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى
لكن يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لدعوى النبوة ايضا ويسميها المص معجزة كما سيأتي
واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا
قيدا خر وهو عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة
انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا
دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه
قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور بقولنا ومطابقة الدعوى اقول
قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا
لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا
قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه
بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم من سريره ثلث مرات
ويعقد فيفعل فانه يكون تصديقا له ويفيد العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب
فان قيل هذا تمثيل وقياس للغايب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع
انما يعتبر في العمليات لا في الظنيات وقد اعتبر عموه بلا جامع لافادة اليقين
في العمليات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكر ثم من
المثال انما هو بما شوهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح
والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القراين في افادة العلم الضروري
بحصول الغايبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا

الريح

الارهاص ما كان بناء الاجل عليه
كالكسر طاق كسرى وجنب بحاب وح

الرص بالكسر العرق الاسفل من الحائط
و

الارهاص بالصاد المهملة والعلامة الدالة
على نبوة النبي كالنور الذي ظهر على جبين
عبد الله
صح

بالمعجزة والكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان
كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واقترانه بالتقية م القاء النفس في التهلكة ورد بان
اولى الاوقات ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر
بعد البعثة وجزمه الحشوية وكذا الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع
ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر
ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة
مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو
هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمص ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما
هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشروح فلا يخفى ان ما ذكر من الادلة لا يفي بذلك فان صدور
الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة
غير واجبة وبعد البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما
ليس بزلة ولا طبع والانكار على صدر عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون
بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع فلزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللوم واللعن انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأتى
بر النبي بل يتهجن ويجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على
الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان مع الانابة
وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك عسى ان يعد البعض اليها او كونه من
زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة
الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في
النبي كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي لان من لم يتصف بها لم يرغب في
متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو فيما اقرر تبليغه
ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور ديدنا له وعادة وعدم كل ما ينفر عنه

الطبع بتحريك الدنس الشيء صحاح

الديدن العادة ق

من

عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب زجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله ايذاء
لعنهم الله في الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخرى كلها منتفية منها ان يكون شهادته
مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واللازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الذليل يسرعة من متاع الدنيا الزائل
كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله
تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين
وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد بها النبوة او الامامة التي دونها ومنها كونهما غير
مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لا غوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب
انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها
كونه من حزب الشيطان وتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا
في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا اجر في الذنب لكن اللازم منتف
لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب فان ما يتوهم صدوره عن
الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ
اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا
او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبه وشتمه وهم
بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة وقبلها والجمهور على وجوب عصمتهم
عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق والفهم

عبد الحي

في الافعال التي يحسن تارة ويقبح اخرى من غير اهتداء للعقل الى مواقعهما واستفادة
النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا يعرفها الا بالتجربة
الابعاد دوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان
مدني بالطبع محتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه الشارع يكون مطاعا
كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ويعلمهم تعليمهم
الصنايع الخفية من الحاجات والسياسات والضروريات ويعلمهم الاخلاق تعليمهم
الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العايدة الى الجماعات
من المنازل والمدن والعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا من السيات الانبارة
الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى
عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم
او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فايدة في بعثهم باطل بما تقدم من
ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل
بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا ليتعاضد العقل بالنقل
وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا
على التكاليف بحسب الشرع لكان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية العقلية
اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان يحال الى ما بيناه انفا من اشتمالها على فوايد
ويجب في النبي عليه السلام العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل الغرض من البعثة
وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولو جوب متابعته وضدها
يعني لو صدر عنه الذنب لزم وجوب الضدين وهما متابعته ومخالفته اجتماع
اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولو جوب الانكار

عليه

بان ذلك وجوب العقل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه
بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا البنا
اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى
بالاسقام والافات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله عند حد البلوغ فلم
لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده فى النار
ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته
المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ~~ومنها انه~~
~~يلزم~~ ان لا يبقى للفضل مجال ولا يكون لله تعالى حيرة فى الانعام والافضال بل يكون
ما يفضله تاديته للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا ويكون
الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يغير ما هو
الواجب عليه ومنها ان قدرة الله تعالى غير متناهية فاى قدر تضبطونه
فى الاصلح فالمزيد عليه ممكن فلزم ان لا يمكن تاديته الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده
اظهر من ان يخفى **الفصل الرابع** فى النبوة وهى كون الانسان مبعوثا من الحق
الى الخلق فان كان النبى ماخوذا من النباوة وهى الارتفاع لعلو شانه وسطوع
برهانه او من النبى بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة
وان كان من النبا وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى هذا قلبت الهمزة واوا
ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص من له كتاب او شريعة البعثة حسنة
لاشتمالها على فوائد كمعاضدة النقل فيما يدل عليه العقل اى يستقل بمعرفته مثل
وجود البارى تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبى فيما لا يدل اى لا
يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى لئلا يكون للناس حجة على الله
بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا فى ملك
الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعته واستفادة الحسن والقبح

المقصد الرابع

لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا لا محالة فما اتى للعبد منه نصيب وتعب
فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا ذلك الرزق واما ما اتاه بغير تعب
فهو من الله تعالى والرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله
قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعلى عياله وقد يباح عند
قصد تكثير المال من غير ارتكاب ممنوع وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة
والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل
رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره مباحا او حراما او مملوكا او
غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لا يتوقف فيمن ملك شيئا
تمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يرزقه الله وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي
الى م يتربى م
رزقه ويأكل احد رزق غيره ولا لغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتغذى به الحيوان
من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او
غيره وهو رخص وغلاء اذ لا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في
الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع العوض انما
يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت و
ذلك المكان وقد يستند الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة
الناس فيه فيحصل الغلاء او تكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل
الرخص وقد يستند الينا ايضا كان يحمل الناس على بيع تلك السلعة بثمن السلطان م
غال ظلما منه او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل
الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء
الصارف ذهبت المعتزلة الى انه يجب على الله ما هو اصلح لعباده واستدلوا
على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض

بان

وان انقطع تالم بر واستدعى عوضا اخر وهلم جرا فثبت ان لو انقطع وجب دوامه وما يؤدى
وجوده الى عدمه يكون محالا ورد المص ذلك بقوله والالم على القطع ممنوع مع ان غير محل
النزاع يعنى ان الالم ان يتالم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه
فلا يتالم مع ان غير محل النزاع فان النزاع فى العوض المستحق على الدوام لا فى استدامة الالم
الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه اى المستحق للعوض
بايصاله عوضا بخلاف الثواب فلا يجب ان يقارن التعظيم ولا يجعل التعظيم الا بان
يشعر بانه ثواب ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما حصل
فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل
والشرب واللبس والنكح لانه رغبة فى تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه
اى لا يجوز اسقاط العوض ممن يجب عليه العوض لا فى الدنيا ولا فى الاخرة سواء كان العوض
عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابى هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه
ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم فى حل بخلاف العوض
عليه فان اسقاطه منه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه تعالى يجب تزايده الى
حد الرضا يعنى ان العوض اذا وجب عليه تعالى وجب ان يكون زايدا على الالم زيادة
ينتهى الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساويا للالم لان الحكم
الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذى علم الله تعالى
بطلان حيوته والمقتول يجوز غير الامران لولاه اى لولا القتل يجوز موته فى ذلك الوقت
وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل يموت البتة فى ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة
بل يعيش البتة الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اى يجوز
ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف
نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به
ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان يستهلك بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان المالك منعها منه والحرام ايضا
لا يكون رزقا م

فالانقطاع محال م

من المكلف وعند انقطاع التكليف م

الاجل

الرزق

المظلوم من الظالم واجب عليه اى على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى ضياع
حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى يقدر على منعه
وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه اضاع حق المظلوم والتالى باطل لان
تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد فى القران من ان الله
يقضى بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض فى الحال يوازى
ظلمه فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم
فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعها فلا يتالم بها وتفضل الله عليه اى على المظلوم بمثلها اى بمثل الاعواض لئلا
يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اى بتلك الاعواض
جزءا من عقابه يوازى تلك الاعواض لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على
الاوقات فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفى بعض النسخ بحيث لا يظهر له التخفيف
وهو سهو من الناسخ ولا يجب دوام العوض لحسن الزائد بما يختار معه الالم
وان كان منقطعا اى لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة
يختار معها المتالم مثل هذا النفع الزائد كما يستدعى ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون
بحيث يختاره المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابى هاشم وذهب
ابو على الجبائى الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه غالبا
لان المانع من الايصال فى الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوام
وقد انتفى ورد المص بقوله ولا يجب حصوله فى الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعنى
لانه ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه لا يجب حصوله
فى الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة
الخفية وقالا ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض
لتالم بانقطاعه فيستدعى المقام عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه

الثالث

الرابع

انزال الالام

منها تفويت المنافع على العبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما
والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى
بصلة اليه لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان
يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم
ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث
على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه او كان مستندا الى ظن
كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون
الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى
العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث
العبد فيعتقد جهلا بزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه
التي يستحق بها العوض على الله تعالى امره عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان
الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض
يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع
العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض
يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم
يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن عن الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى
ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار فاحترق او
شهد اصنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى
واما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة
والله قد منعنا من القائه وهذا نائب عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا
اوجب على الملقي العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم
على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف

ابتداء وهو اشتمل على النفع الحاصل لمتالم مشروط باللطف للمتالم او لغيره لا
خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز
في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق
العقاب ويكون تعجيل قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي
اللطف في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف ليكون حسنا بل لا بد
من ان يقع في مقابلة عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم
بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فينبغي الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن الالم
مع اشتمال اللذة على لطيفة يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي
في الالم لان الالم انما يصير في حكم النفع اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن
الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار
المتالم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم
العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت
فيه اختيار المتالمين اما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتالمين
لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء
واحكامه فقال العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع للفضل من
غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق يخرج النفع
المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم يخرج الثواب ويستحق عليه
تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحتها لغيره وانزال الهموم سواء استندت
الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العباد وامر عباده بالضار
او باحتراق وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند
شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى

لطيفة

ممن

اللطف

اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل
لانه اذا لم يعلم ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف
فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا
وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى المناسبة التي بينهما
في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويريد اللطف على جهة
الحسن يعني لا بد ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا
او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل
واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده
كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين
يكون كل منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالام
قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وهنا حسنه اما لاستحقاق
او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في
المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين و
مصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما منفعة او مضرة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها
والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها او ردد مباحث هذه الامور عقيب
اللطف واختلف في حسن الالام وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى
حسنة سواء كانت مبتدأ بها او بطريق المجازات وسواء يعقبها بعوض او لا وذهب
الثنوية الى ان قبح كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جريمة
له وبعضها حسن يصدر من الله ومنا وعلة حسنه اما لاستحقاق او اشتماله
على نفع زائد على الالام او دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى
في المحل اذا القينا في النار او كونه واقعا على جهة الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فاذا
علمنا اشتمال الالام على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالام الذي يفعله

الفعل بسبب

اللطف

الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة
واختار الحكماء ان بعض الالام قبيح يصدر عنا
خاصة

اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر
عنه ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين محال واما صدور ما ينافي اللطف
عنه تعالى اخبار ان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة
لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا يأتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي
وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف
ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار
انما هو بالنسبة الى جاهل كافر ذهب والمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره
حتى يفضي الى اليأس ويقبح منه التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع المكلف
من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب عنه لانه
على ذلك التقدير لا يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر انه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول
لكان لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح منه الا الذم حتى
يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث
الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط الذم عن الباعث حق الذم كما ان الابليس حق
ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد ان يكون
بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله
داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره من الافعال
لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا لطفا في هذا الفعل اولى من كونه
لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذين اشار بقوله والا
ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المتنسبين وعني بالمتنسبين اللطف والملطوف
فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء
والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف

المتنافيين

ولا يكون لهم هذا السؤال

اللطف

مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فايدة فيه لان فايدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فايدة في تكليفه
فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فايدة فيه بل الفايدة ثابتة وهي التعريض
للثواب لا الثواب كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فايدة امتثال المكلف للمكلف به
لا فايدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض بر اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة
بحيث لا يودي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المص واحتج بان اللطف يحصل
غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف
لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا للغرض كمن دعا غايره الى الطعام ويفعل
انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من
التادب كان ناقضا للغرض فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف
وجب عليه وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعر به ويوجبه عليه وان كان من
غيرهما اشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو
من لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات
الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا
خلا من جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة
فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون
واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا مكلفون بتركها وليس ههنا جهة
قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل
والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه
عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها
فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف
فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انما هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح
وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء

والتعريض ثابت بالنسبة الى الكافر م
ويبعده عن المعصية م

المكلف غير من الاستقلال ليباشر الفعل زمان وجوب ابقاء غيره واما ما يرجع الى الفعل
فامران ايضا الاول امكان وجوده والبراشا ربقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمح
خال عن الفايدة والثاني اشتمال الفعل على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا
او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل
لئلا يكلف بارتكاب القبايح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما
يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح مستغنيا عليه لئلا
يخل بالواجب فلا يثبت المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على
الفعل وان يكون عالما بها وتمكنا من العلم به وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة
ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي بالكلف به قد يكون علما قادرا الى غيره لذلك
من الصفات يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله فلا سبيل الى اثباته
الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فهو كثير من الامور كظن القبلة
وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرها وهو منقطع للاجماع وايصال الثواب بالتكليف
لابد ان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على اطلاقه ولان التكليف لو لم ينقطع
لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستدعي
المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى
الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي
التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما
كان للسايل ان يقول من شرايط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف
كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرى اجاب
بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة
للكافر لم تحصل من التكليف انما حصلت من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها
في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفايدة ثابتة جواب سوال

وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد
يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله
تعالى وكونه عالما صح

مقدر

المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فيجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من
سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت
عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى القصد بوجود خالق عليهم
قديرا والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد وعيد
وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بنعوت جلاله و
الى الانقياد بسنة التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى
العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي بينها الشارع ويدعو اليها العباد
استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة
والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية
المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث
تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في
الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة فهذا بيان حسن التكليف على راي حكماء الاسلام
وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم من
عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان التكليف زاجر
عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم
انها حرام انزجر عنه والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدم
امكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق
عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الاجتناب
الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به
ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف واما ما يرجع الى نفس التكليف فالمراد
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاضلال
بتكليف اخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا ليتمكن

بان التكليف لو كان لشكر المنعم النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلها عن كونها والى هذين الجانبين
اشار بقوله والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع يحتاج الى التعاضد المستلزم
للسنة النافع استعمالها الى الرياضة واذا امتد النظر في الامور العالية وتذكر
الاعتبارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير
الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان
بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
وغير ذلك من الامور التي كلها صناعي لا يقدر عليها صانع واحد مدة حيوته
وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه
بازاء ما يعمله الاخر مثلا يزرع هذا لذاك ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد
لاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاشهم باجتماع
من بني نوعه فلهذا قال الانسان مدني بالطبع فان المدن باصطلاحهم عبارة
عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه فذلك يدعوه
الى الجور على الغير فيقع في ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظام
المعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا تنضبط الا بوضع قوانين هي السنة
والشرع فلا بد من شارع ليسن هذا ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا
في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق
انما يتقرر باختصاصه بايات تؤيد على انه من عند الله تعالى وتلك هي
المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اخلال الشرع اذا استولى عليهم
الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان
للمطيع ثوابات وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك

المعصية

قبيح منه تعالى وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف
ام لا فذهب الحشوية الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار وورده المص بان تعذيب غير
المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية
عن نوح عليه السلم ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر الكافر يعذبهم الله تعالى والمص اجاب
عنه بقوله وكلام نوح عليه السلم مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه
الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة واجاب المص عنه بقوله
والخدمة ليست عقوبة للطفل بل لكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم
الطفل حكم ابيه فيعذبه الله كابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه
كابيه والمص اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في
ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا يحصل بدونه اختلفوا
في ان التكليف حسن ام لا واختار المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة
لا يحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضيل بالتعظيم من غير استحقاق
قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان
ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة والتداوي
لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص
عن المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني
ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين
فكذلك التكليف يشترط فيه رضاء المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضاء
المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء الجانبين لاختلاف
اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم
يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف
لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعمة السابقة واجيب عنه

فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره قال الذي خلق الحبة وبرئ
النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال
الشيخ اعند الله احتسب عناي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال عليه السلم ايها الشيخ عظم
الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من
حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا
فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب
والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تات مذمة من الله لمذنب ولا محمدة
لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة
عبدة الاوثان وحزب الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم
قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف تيسيرا ولم يعص
مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ فما القضاء و
القدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله تعالى والحكم من ذي الحكم ثم تلا قوله
تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني
المذكورة فايراده للتاييد محل تامل والاضلال اشاره الى خلاف الحق وفعل الضلالة
والاهلاك والهدى مقابل والاولان منتفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان
ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة والثالث الاهلاك والاضلال
بالمعنى الاولين منتفي عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما
الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى المعاني الثلثة فما ورد في الايات من اسناد الاضلال
اليه فهو بمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله ومن يضلل الله فما له
من هاد وقوله تعالى من يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله يضل به كثيرا و
يهدي به كثيرا والاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه

اخرق النفس

والهدى مقابل له فيطلق على مقابلاته
المعاني المذكورة الاشارة الى الحق وفعل
الهداية وعدم الاهلاك م

هيج

الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المص مذهب المعتزلة فقال حسن المدح على بعض
الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باصافته الينا وقالت
الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي تترتب
هو عليه يجب فالواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب
والوجوب باختيار السبب وجوب لا حق لا ينافي الوجوب منافيا لكونه مقدورا والذم
في القاء الصبي عليه لا على الاحراق جواب اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة فيقال ان
حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم على المتولد
حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها
مع انا نعلم ان الملقي غير المحرق وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند
الالقاء حسن بما فيه من الحاق الفائدة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر اذا اريد
بهما خلق الفعل لزم الجبر او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا
قد اشتهر بين اكثر الملل ان القضاء بقدره الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد
فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات
اي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم الجبر اي كون افعال
العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام
كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت
فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة
وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك
وكتبنا في الالواح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله
صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين عليه السلم في حديث الاصبغ بن نباتة اشار الى
ما روى اصبغ بن نباتة من ان الشيخ قام الى علي بن ابي طالب عليه السلم بعد انصرافه من صفين
بتقديم النون

الامكان الذاتي فلا يكون صح

بان من اشتد جوعه وعطشه وجد الطعام والماء بلا تصارف ياكل ويشرب السر من علم ان
دخول النار محرق لم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد
الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدثه عند ارادته
ويحدثه عند كراهيته واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع
بل الوقوع واللاوقوع وسبب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض
الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى
وقد وافقت بارادة العبد بطريق جرى العادة ومنها انه لو كان الله تعالى
خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون
كافرا ظالما فاسقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل
الكلاشا وبانيا قاعدا الى ما لا يحصى تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بان
مثل هذا لا يسمى انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان
كثيرا من الصفات قد يوصف الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا
المحل نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم
على الله لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال
العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا وتواليا ايضا ان المرتب على اختيار يصدر عنهم وان
لم يقصدوا اليه اصلا فلا يمكنهم هذا اسناد الفعل المرتب الى تاثير قدرتهم
فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله
فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجب فعلها الثانية
سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر ومتولد
فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل هو المباشر كحركة اليد والذي حدث
بسبب فعل اخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلف في ان المتولد
هل فعل العبد كالمباشر او لا فذهبت المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر وذهبت

من م

الاشاعرة

لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك رتب عليها واما على راي الامام
فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته بمشيته الله لقوله وما يشاؤن
الا ان يشاء الله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد
وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب بما سيأتي من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر
من العباد ومنها الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى
فاعله وهي اكثر من ان تحصى ولبعضهم من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل
النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارض لم يقبل شهادتها خصوصا
في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح بها
لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد
لبطل التعبد والمدح والذم والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل والامر والنهي
وانزال [illegible] بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان
وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما نفع باختيار العبد على وفق ارادته وارادة غيره
مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله من غير تاثير العبد فيه واجيب بانه ساب
المجرة النافيين بقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلق بقدرته وارادته
واقعا بكسبه وعقيب عنه وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونا
باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح والغرائز وان الثواب
لما كان هو فضل الله تعالى وتفضلا فيما حقه لم يتوجه عليه سؤال اللمية كما لا يتوجه خلق
الاحراق عقيب مس النار وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية يستلزم تعالى لا ينافي
افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم
والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده
وداعيته وجودا وعدما وكلما كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع

الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله
تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى
وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس
ما يصنعون والله عليم بما يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت
كل نفس بما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
والجعل كقوله تعالى جل جلاله يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق
وجعلوا لله شركاء الجن والانس والخلق كقوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداء كقوله
تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثيرة في القرآن واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة
ان الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي او جعل هذه
الاسنادات مجازا بكون العبد سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه
يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على رأي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية
مؤثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال
ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة
وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله وما منع الناس ان
يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك الا تسجد وما لهم لا يؤمنون وما لهم عن
التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك
كثيرة في القرآن ومنها الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره ومن
شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سيأتي من ان فعل العبد بارادة الله تعالى

لحسنا

وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا خلقناه بقدر وبدلالة الحصر هو قوله هل من
الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان او ضمير ابتدا لله تعالى واما اذا
كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة
بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس
الا هذا المعين ويلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره ولعمل العبد خاصة
قوله والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا
به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه تعالى بما في القلوب
من الدواعي والعقايد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم وثبوت الملزوم
واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالبرهان على عدم كون العبد خالقا لافعاله على
طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى
حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ
الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله تعالى يريد الايمان وسائر
الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على ان يفعل
ما يريد فعله عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من
نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر
ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون
كل كاين بتقدير الله تعالى ومشيته تعالى فجميعها متاول وقد ذكر العلماء تاويلها
في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يستند الى ما له مدخل في الجملة
ولا شك ان الله تعالى مبدا لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال
العباد اليه واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الايات فبحسب الايعاء لان الاقدار
التمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غير وقد ارض بمثله
من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع كثيرة الايات
لمنهار

كل شيء م

اعني العلم بثبوت الملزوم اعني الخلق وفي اسلوب الكلام
اشارة الى ان كلا من اللزوم م

جسما ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد لفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب
المص عنه بقوله لامتناع صدوره الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر
عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق
المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال
واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان
بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال
بعض الافعال التعذر يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات بجهتها
يتعذر فيها المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل
في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجد الافعال الكائن بعض افعال الخير من فعله تعالى
لكان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق الموذيات
واجاب المص عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة في الخيرية
انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها انا لا نزال مجتمعين على صحة
الشكر لله تعالى بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر
لله تعالى عليه لانه لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب عنه بقوله والشكر على مقدمات
الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه
وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متاول ويعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية
التي يتمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها
دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او بعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل
او الفعل وغير ذلك من الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى الله لا
اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل
على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك
بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد وكذلك قوله قل الله خالق كل شيء وهو

واستناع الجسم بغيره يعني ان

الاصح

سائقة معينه من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى والناطق ياتي بحروف مخصوصة
على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيات والاوضاع التي يكون
لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بحركة الانامل
من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والقضاريف والاعصاب والعضلات
والرباطات ولا بتفاصيل حركتها واوضاعها التي بها ياتي تلك الصور والنقوش واشار الى
الجواب بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لانم ان الايجاد
لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون بالايجاد بل باتقان عليه م
الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا
بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي
ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك
جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا
وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا ممتنع لامتناع خلو الجسم في غير ان الحركة و الحدوث عن م
السكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع والمانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر
فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون
الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت
واجاب عنه المص بقوله و مع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المفروضة يقع
مراده تعالى لكون قدرته تعالى اقوى اذ المفروض استواهما في الاستقلال بالتاثير
وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والضعف ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا والضعف م
لفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث
مخالفا للفعل في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث
واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل
في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد

يندفع النقض اذ ابين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال ايضا
المواقف في هذا الرد نظر فان ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد و
بين ارادة الباري تع الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح
الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف
الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا
محتاجا الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا من العبد
ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تع
فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت
معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا
في الفعل وح لا يتجه النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح
في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد
مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري تعالى يجب ان يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله
في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لان ما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن
الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا انفا فهذا الفرق
انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار
وعدمه وهو المطلوب لان الناقض يدعي لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان
قوله وجب ان لا يكون المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج
الى المرجح الاخر لو كان صادرا عنه باختياره واما اذا كان صادرا لا باختياره فاللزوم
ممنوع فبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا فمنها ان العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد وهذا
صح الاستدلال بناء على ان العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال
اختيارية لا شعور له بتفاصيل كيفياتها وكمياتها والماشي كالانسان او غيره يقطع

مرجح

مستبدام

الفاعل على عالميته م

مسافة

الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا اقول وبهذا التقرير حيث
عممنا المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين
جايز كما فى طريقى الهارب وقدحى العطشان لان الارادة صفة
شانها الترجيح من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح و
لم يحتج الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة
القائلين بوجوب المرجح فى فعل الاختيارى لا على القائلين بانه يجوز
للقادر ترجيح المساوى بلا المرجح لان الهارب يتمكن من سلوك احد
الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب واجاب المص بقوله
والوجوب للداعى لا ينافى القدرة يعنى ان القادر هو الذى يتمكن
من كل من طرفى الفعل والترك قبل تحقق الداعى الى احدهما وتعلق الارادة
الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذى تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافى
الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالى يعنى
لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجد الفعل بالاختيار
والقدرة فان ما ذكرتموه جار فى حقه ايضا واجاب الامام عنه بان
ارادة العبد محدثة فاقتضت الى ان ينتهى الى ارادة يخلقها الله تعالى
فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل فى الارادة التى نفرض
صدورها عنها وارادة الله قديمة لا يفتقر الى ارادة اخرى و
ردده المص بانه لا يدفع التسلسل المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك
مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان
لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجايز عن المرجح وان توقف عليه
كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتموه
فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل وانما

عنه

قال الفاضل المحشي
والوجوب الجواز الذي في القدرة
قد فرق من الجواب
في رفع شبهة الشبهة حيث
على ما ورد الشرع لا يكاد يتم قال الامام الرازي
فعلا اختياريا موجبا بالفعل وجب بالعبد الاستقلال
بالاختيار لا وجوب بل مطلقا ولا شك في انتفاء الاختيار وهو
المراد بالافعال العبد اعني

غاية تبرهان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لها
فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له
ذهبت الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
واختار المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد التفرقة بين حركتي المختار
المرتعش والضاحك عن باختياره الى المنادي والهاوي منها ويعلم ان الاولين يستندان
الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل
في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية
وغير الاختيارية ضروري لكنه عايد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في
الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل
الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من
العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بل يجوز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة
وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا
لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك
ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فاذ لا بد من الارادة
الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا
ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه فيكون الفعل عند ذلك المرجح واجب
الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل ح جاز ان يوجد معه الفعل
تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر
ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل
مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك

الفعل

هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه
يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بذهاب ماله وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة
الله متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة
ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا وبعض الافعال
مستند الينا كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر
والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد
الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين
عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراد الله تعالى والظاهر انه لا يصبر على
ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فوافى
الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله
تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يتفق لزم المغلوبية بل اراد من العباد
الايمان والطاعة باختيارهم وبرغبتهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك
اذا اراد دخول القوم داره برغبته واختيارهم لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس
بشيء لانه لم يقع مراده تعالى بوقوع مراد الكافر والعاصي وكونه جد القيصر ومفلق
وايضا انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا
والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون
موجبا لامتناعه او وجوبه والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا
في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على
انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا
وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من
اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى

قوله بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد انت خبير بان اكثر ما يقع من العباد خلاف رضاء الله تعالى كما وقع من قوم نوح مثلا حيث وقع عن اكثرهم الكفر كما يدل عليه قوله تعالى وما امن معه الا قليل
وقد يقرر ان الجميع ان الله تعالى لا يرضى بالكفر كما يدل عليه النص فاذا وقع خلاف رضاه كثيرا فلا استبعاد كثيرا في خلاف مراده كيف والارادة كما مر العلم بالمنوي وسيرد بالدليل انه لا يمكن ان
يقع خلاف ارادته بالتكوين كما يدل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهذا يستلزم عدم وقوع مراده منه

نيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة
كلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره
والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق
ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم محذوره اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى
افعاله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل شيء من الاغراض والعلل
الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا
للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما سوى وجوده وعدمه بالنظر الى علم
الفاعل او كان وجوده مرجحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا
لاقدامه عليه بالضرورة فكلما كان غرضا وجب ان يكون اصلح للفاعل واليق به من
عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه
واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب
بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم
له الالزام يصح ان يكون غرضا من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذلك
ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد قبيح ايضا اختلفوا
في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة
بكائن غير متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف
وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وآله ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع
وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة
قوله واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد
بالمنع فانه تصرف في ملكه حيث شاء والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح
السيد ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا

الجواب انه قد تتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة
المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ٧ قبح الحسن والثاني بطلان الكذب
قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه
وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء
النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب
بالتعريض وايضا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب
اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء
من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان العبد مجبور
في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيحا عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى
فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه
تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع
وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل لم يجب الصدور والا مر دور عاد الترديد
ان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح
والتخصيص وصدور الفعل معها على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون
العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه تعالى بلا ان على انتفاء
القبح عن افعاله قد اجتمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك
واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح تركه وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى مستغن
عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبح
المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم النسبة ذهب الجمهور الى ان الله تعالى
قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واضح
عليه ما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون

لساعقليين تقرير الاول ان الحسن و
القبح لو كانا عقليين لما اختلفا اى
لما حسن القبيح ولما صح

فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة
لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا
حاجة الى صفة لحسنه لان الكيفية لحسنه انتفاء الصفة القبيحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية
عنهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها بصفات حقيقية فيها بل بوجوه اعتبارية
صفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول
ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل
والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل لكل عاقل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع
وفي هذا الوجه اشارة المص بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب
بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال و
النقص مسلم ولا نزاع لنا في انها بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها
لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبت الا لان العلم بحسن ما امر به الشارع واخبر عن حسنه
وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح يصدر عنه وان الامر بالقبيح
والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق وذلك اما بالعقل والتقدير انه مفقود لا حكم له
واما بالشرع فيدور والى هذا المعنى اشار بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا
واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح فيرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن
كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو ثبت
الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن
ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان
وذلك باطل بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان
باحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم التفاوت
التصور جواب اعتراض بما يرد فيقول لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا
لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل الوجدان وتقرير

اليه

وقبحها

ولهذا يعرف ذلك منكر الشرائع ايضا ولو
كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع

الحول

قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال
الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما
وذلك ايضا مدرك العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم الثالث تعلق مدحه تعالى
وثوابه او ذمه وعقابه فيما يتعلق بمدحه تعالى في العاجل وثوابه في الاجل يسمى حسنا
وما يتعلق بذمه تعالى في العاجل وعقابه في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق بشيء منهما
فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد بما يشتمل على افعال الله تعالى
اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع
فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي
مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع
بها او نهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا الفعل في نفسه مع قطع النظر عن
الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة لاستحقاق مقتضية
فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد يدرك بالضرورة من غير تامل وفكر
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف
وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك
العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في
صوم اخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول
يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاول من هؤلاء الى ان حسن
الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من
المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا

المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبدأ المكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة
المتعلقة به **الفصل الثالث** في افعاله تعالى الفعل المتصف بالزايد الفعل الخ اما
ان يتصف بامر زايد على الحدوث او لا الثاني مثل افعال النايم والساهي والاول اما حسن
او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما و
الحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح
او لا والاول واجب ان استحق بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق
بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان
بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او
قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له وما بالوجوه والاعتبارات على اختلاف مذاهبهم
والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية
من نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه فعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن و
القبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال له ان يكشف عما يغير الفعل به من حسنه
او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن او القبح
عايدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعم المعتزلة بل الشرع هو
المثبت له والمبين فلا حسن بوجه ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن مستقبحا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا و
الحسن قبيحا كما في القبيح من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع
في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقالان لمعان ثلثة الاول صفة
الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبيح كون الصفة صفة نقصان
يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان الجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان
وانضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه
العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان

القضية

النسخ

معنى الحسن والقبح

قبيحا

يجر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي
الوجود وهو يوجده ويجره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء
الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقيم جميع الممكنات
واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني
ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا
كل واحدة ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد
الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات
مغايرة للارادة وذهب المحققون الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة
اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادث اعني وجوده والمراد
به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة
لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة
هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان
يعلل المقدور ويرفيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع
فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور وجوده لا صحته وامكانه واستغنى
عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلنا اثر القدرة
هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة
هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي القياس الى الفاعل
ومعلقة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يكون يصح من الفاعل طرفا الفعل
والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة
اي بذلك الطرف وهذه وتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من هذين الطرفين
يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة

جعلناها اثرا للقدرة

بل هو بمعنى الانتظار والى واصل الالاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل
اشارة الى الاعتراض الثانى وهو ان الكلام على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها
وقوله وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه
الثانى من وجهى احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية وقوله واشتراك المعلولات
لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التى ذكرناها على الدليل العقلى
للاشاعرة على ان امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم
ان الصحة يفتقر الى علة موجودة وقوله والحصرى مع منع الحصر اشارة الى الثانى منها وهو
انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر فى الحدوث والوجود فان الامكان مشترك بينهما
وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفى الزايد يعنى وجوب الوجود كما يدل على نفى الامور المذكورة
يدل على ثبوت هذه الامور التى نذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغى لا بعوض كما
فان واجب الوجود لو كان مستعوضا بافادة ما ينبغى للممكنات لكان ناقصا بذاته
مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغنى المطلق الذى لا يستغنى عنه
شئ وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره يفتقر اليه لانه اما هو منه
ومنها التمام لان التام هو الذى حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود
كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوق التمام اى فوق التمام وهو ان يحصل منه
جميع ما من شانه ان يحصل بغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه
مستفاد منه ومنها الحقيقة اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق ثابت دائما غير
قابل للعدم ومنها الخيرية اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير وذلك لانه قد
سبق فى صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان
وجوب الوجود يقتضى ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري تعالى
هو الوجود والوجود هو الخير ومنها الحكمة وهى العلم بالاشياء على ما هى عليه لان وجوب
الوجود يقتضى التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هى ومنها البهجة لان الجبار هو الذى

والفناء

ذات الباري هو الخير

بجبر

موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جاز رؤيته
لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم عنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم
الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وقالوا
ولو سلم لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الحجة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام
والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلم تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه
التوبة عن الجراة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا
ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف
من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عليه السلم
هل رايت ربك قال رايته بفؤادي واما الرؤية فقد حكى التوقف عنها كثير من السلف ومنها
قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى عليه السلم ابدا لم يره غيره اجماعا
والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن
يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها
قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب
وارسال الرسل اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم
يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قايل بالفرق والجواب
ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمص ذهب الى
انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في
احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات
التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان الرؤية
وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما
على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو ان الانم ان النظر بمعنى الرؤية

في النام م

فقط

الادلة سلمناه لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان
يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اي حقيقته النيل والوصول ما خوذ من ادركت فلانا
اذا لحقته وانه لا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما
رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها
او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا
اي يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى
يدعون ان الحالة المخصوصة التي يحصل لها بالبصر في الدنيا ويسمى رؤية يحصل لنا تلك
الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى
يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان
وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته واما قولنا من الصفات
الافعال كالعفو والانتقام فان الاول نقص والثاني عدل ولا هما كمال والجواب
ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك
البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وظهر ذلك
في الاول ظاهرا واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة
من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الدبل بمحض
عنايته من الله تعالى على عباده فلا نم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في
كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستكبره استكبارا بليغا حتى
سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا

لحقته

الوجه في الاستدلال

استنكف استنكارا

عتوا

موسى

ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس
كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر قال
صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير انما نرى
الاجزاء كلها وجب ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان
رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر
منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه يوجب ان لا يرى الاضعفا
او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها
على ما هو عليه وبعضها اكثر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها
فلا تفاوت ح في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض
والتقليد منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين
احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر استنادا للفعل الى الآلة
والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند
عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول و
ائمة التفسير ومشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه
قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو راه المؤمنون في الجنة لزم الكذب وهو محال
والجواب ان اللام في الجمع لو كان فيه للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله لا تدركه الابصار
موجبة كلية وقد دخل عليها النفي ~~رفع الايجاب الكلي~~ فرفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي
سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في
قوة الجزئية وكان المعنى لا تدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه جزئية حيث
لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض الاخر
فالا بحجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا
سلب العموم فلا نم عموم في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية جمعا بين

سلامة الحاسة وكون الشئ جايز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فاكتفا في
رؤيته ولم يشترط من غيرهما الزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرايطها
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفينا الزم ان لا
نراه الان ولا نراه في الاخرة وذلك لان الشرايط من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها
لا يعقل بالنسبة اليه تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى
لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما لذاته او لصفة لازمة لذاته
لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم
تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها
محال فهو ليس سفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل فيه وعدم
جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفائها من العاديات القطعية الضرورية كعدم ضرورة
اوائي البيت اناسا فضلا عالمين باشكل العلوم كالهندسي والمخروطات ونحو ذلك
مما يخلق الله تعالى للعلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات
وليس الجزم براعني بعدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرايطها لان
هذا الجزم براعني بعدم الجبل المذكور حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن
يجحدها ويعتقد خلافها ولا نريد بنجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على
كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرايط رؤية شئ باجمعها ولا نرى ذلك الشئ لانا نرى الجسم
الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل
في حصول الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر
مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني
الطول لان الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا
ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنه نرى اصلا
لكنه نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المص لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه

لبرط اخر م

ان

هي الفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها
اجل من ان يعد من المستحسنات وفي اجرية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلم
انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن
صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله هذه الآية للذين احسنوا الحسنى و
زيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم
عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا
ويدخلنا الجنة ويزحزحنا عن النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى قال فما
اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى
جناته وازواجه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم الى الله من ينظر الى
وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة و
قد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا
بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية
اما بانبعاث شعاع العين الى المرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين
وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته
واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغايب ومنها ان شرط الرؤية كما علمنا بالضرورة من التحيز
المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حقه تعالى لتنزهه عن المكان والجهة
واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغايب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا
او في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت
لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام
والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم
بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرايط عددناها فيما سبق يجب
الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرايط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان

لا تضامون لا تزاحمون

وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث يرون سبحانه ويجوز كون النظر المجرد عن الصلة
للرؤية كما مر انفا الثاني النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه
بما لا يناسب الرؤية مثل الشدة والشر والازورار والرضى والتجهم والذل والخشوع وشيء
منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي من احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو الرائي
ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا
ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف
ينظر فلان الي والنظر لا ينظر الى الرؤية وانما ينظر الى تقليب الحدقة قال الله تعالى و
تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزومها لزوما
عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية
ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها ما ذكره على عليه السلم وكثير
من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع
لموارد استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة قولكم نظرت الى الهلال فلم اره قلنا
لم يصح نقله عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا يقال لم ازل انظر
الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم فالحمل على حذف المضاف والبواقي من
الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على
السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي
يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وجنته واثاره ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعيين تحكم
لا يجوز لغة فيجب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
حقه شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المحجوبين وهو معنى الرؤية والحمل
على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وفسرهما جماعة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد
في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة

الشرور وهو نظر الغضبان لموضع عينيه صح

يتصف

الازورار العدول عن الشر صح

على

المؤمنون غيره

ق

والاحاديث الواردة فيه على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار
الصحابة واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك
ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي
وجاء بمعنى الرافة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية موصول
بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان النظر الى صلة للنظر بل هو وحده
الا ان ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر
الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء
جنا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على
الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح
اي منتظرات لاتيانه بالنصر والفلاج وقال كل الخلايق ينظرون بحاله نظر الحجيج الى طلوع
هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنهما بانتظار النعمة
غم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية لبشارة
المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت
في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد
من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما
المستند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال
ان يكون المعنى في الاول يرون هلالا كما يرى الظماء ماء ووجده بعد الاشتياق
ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل
الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو في العرف
ولذلك يرفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى اثاره من الضرب والطعن
الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض
الرواة ان الراية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم قتال مع بني حنيفة
لانهم بطن من بكر فسموا بها واراد بالرحمن مسيلمة

بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الهيئة ينافي
دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو
مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم
والروائح والاعتقادات والقدرة والارادات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري
والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله تعالى بان
لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو ان يكون المرئي في
كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي
في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نحس
اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل لان الوجود علة
لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين
الجوهر والعرض ولا اشتراك بينهما يصلح عليته لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند
الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك
في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية
فصحيح اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من
الاعتباريات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا انما له تحقق في الاعيان
فان الامور الاعتبارية المحضة لا يكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض
بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات
العقلية التي لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا
تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية لان كلا يتوقف في هذه وتوقف في تلك
وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع
والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات

يقتضي كونه من الموجودات الحادثة والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا صح م

للقطع فانا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن
ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما
نرى زيدا بان يتعلق رؤيته واحدة بهويته من غير تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض م
وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل
فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى
كون صحة علة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين
خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية
اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها
اجمالي لا يتمكن بها على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان
يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك مما يتعلق به من الاحوال الرابع ان
بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب
لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا
لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها وجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما
يصلح متعلقا لها ضروري بل المعنى لصحة الرؤية الان لذلك ثم الشرطية او المانعية مما يتصور
تحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نم اشتراك الوجود
بين الواجب وغيره كيف وقد جزم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته
واجاب الامدي بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا
كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكر نحوه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو
بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما يتمسك به وقال بعض المحققين
مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي اراده
ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان فتمايزتا بان يقوم احدهما بالاخرى كالسواد
بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه

يشترك الوجود بين الواجب وغيره لما مر من الحقيقة وكذا الماهية بمعنى الحقيقة ولذا يقال في الواجب حقيقة الواجب وماهية الواجب

مراقي لكنه يجوز ان لا يصلح لتعلق الرؤية لا حيث تحقق الممكن في الجوهر والعرض وفي الواجب لا يصلح تحقق ما يصلح متعلقا بها م

ادعاه م

قيد انفراد الوجود بل لا يدل على ما نقل عنه والدليل على ما نقل عنه هو تبيين مساعدة الكل على ما مر الوجود مطلق مثل كلام القوم فلا يتاتى في الوجود المطلق كما هو رأيهم والدليل المنقول عنه ينافي عما تقدم تمام كلامهما لا يخفى قدره م

الاول في صفة عامة يتوهم كونها علة صحة سوى هذين الامرين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة
للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء للعلة
لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي
الوجود ليس الا وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين
الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب تعالى فيجوز ان يرى ذاته تعالى
وهو المطلوب اقول شمول الرؤية للجوهر ممنوع وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات
الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم
عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض
واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني
دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين
من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما هو الاكثرون فيهم
فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة
موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق
له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني لا حصر للمشترك بينهما في
الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة
ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به
وايضا علة الصحة يجب ان يكون مختصة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان
المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
ان الواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم
ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة
انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون
من خصوصيات الجوهر تيرا او الوضيه بل يجب ان يكون مما يشترك فيه

ان يكون

وكذا الوجود كما سيذكره الشارح فينهدم بنيان الدليل م د

للعلم

تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث
هو من غير قيد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا
فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال حركة او سكون لكن في
المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود
الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه
واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة اللزوم
لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا
نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق و
ذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم وبذلك يميز الطويل عن
العريض ويميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر
من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون
اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد منها فذلك يلزم
لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لهما علة مختصة
بحال وجودهما وذلك تحققها عند الوجود وانتفاؤها عند العدم فان الاجسام والاعراض
لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر صحيح حال
الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة
الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة
المصححة للرؤية لا بد وان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما
والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة
اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما
الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا يوافق

عطف على قوله ولهم على الامكان في المتعول
قوله تعرف والمتعول انا نرى

واجيب بانه مع مخالفة الظاهر لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسدا اما اولا فانهم لما سالوا وقالوا
ارنا الله جهرة زجرهم وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عليه السلم في زجرهم
الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع السؤال لجواز ان يكون ذلك
لقصدهم اعجاز موسى عليه السلم عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا
فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد الى ظهور
وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته
بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين لموسى عليه السلم مصدقين
بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب الحج ومشاهدة لما جرت من الاحوال
والاهوال والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المجزم بانه كلام الله تعالى
ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع
الكلام واختار موسى في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى فيكون اوثق
عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى عليه السلم الرؤية الى نفسه ودونهم لئلا يبقى
لهم عذر ولا يقولوا لو سالنا لفسر لنا لعلو قدره عند الله الرابع انه سال الرؤية
مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم
عليه السلم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم
بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية
لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سالوها منه فطلب العلم او خطرت بباله ولكن
ناظر فيها طالبا للحق فاجترا على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بانه التزام
جهل النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه وما يمتنع دون
احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء
التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق الرؤية على استقرار
الجبل مطلقا او حالة السكون فيكون ممكنا بل عقيب النظر بلا تراخ وهو حالة

لم يزل

انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج
على وجهين احدهما ان موسى عليه السلم سال الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سال لانه
ح اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علم فالعاقل لا يطلب الح لانه عبث وان جهله فالجاهل العالم م
بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى في كتابه بل ينبغي
ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة
وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والح لا يقع على شيء من التقادير وقوع م
واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى عليه السلم لم يسال الرؤية بل يجوز انه عن العلم
الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال راى
بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية
وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع الحمل عليه بوجوه الاول انه لو كانت بمعنى العلم
لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني
انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلم عالما به بضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل
لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب ح مطابقا للسؤال
لان قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان
الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني ايات من اياتك انظر الى اياتك فاجيب
عن ذلك بانه لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال لان قوله لن تراني على
ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية آية من اياته تعالى اما ثانيا
فلان انهدام الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان
الاية انما هي عند انهدام الجبل لا استقراره فكيف يصح تعلق رؤيتها بالاستقرار
الثالث ان موسى انما سال الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما باستحالتها
لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسال ليمنع ويعلم قومه امتناعه

واعترض عليه بأن اريد ان الحالة التي تسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير معلوم
ان اويدانها حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه
تعالى فانهما مختلفان قطعا والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني عينا قيد للصفات
وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان الله تعالى
معاني زائدة قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى
نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا مثل العالمية والقادرية
والحيية وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا
ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المص نفي هذه الامور كلها لان وجوب
الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب وقد
ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها لزم تعدد الموجب لها ان كان هو ذات الواجب
لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى
غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل
على نفي الرؤية مذهب الاشاعرة الى ان تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه
منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية
انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا ولا نزاع للنافيين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع
ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا رفعنا الشمس مثلا بحدا وبرسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها
وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من
الادراك فوق الاولين تسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان
فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله
منزها عن الجهة والمكان ام لا ولهم على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني

انظر

الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والى القسمين
الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقال الكرامية
اكثر المعتزلة يوافقون في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان
الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان
في ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت
علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القايم بذاته او انتهاء مدتها
عدم بعد الوجود فكلتا ان حادثتين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض التغير
والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات وهو جايز كما ذكرنا انفا
وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة
كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي اعداد هذه الصفات ولا يجوز بالنسبة
الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم مطلقا واما القسم الثاني فانه الثالث
لا يجوز التغير فيه بنفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير
في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطا ويدل على نفي
الحاجة يعني ان واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده فيما يتوقف عليه وجوده الى امر
ذاته والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا
وان الواجب تعالى لا يتالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والله تعالى
منزه عن ان يكون منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدائه ويدل على نفي اللذة المزاجية
لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب الوجود وخص اللذة بالمزاجية لانها
من توابع المزاج الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك
الملايم من حيث هو ملايم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري شهيد
به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان
يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل قبيح هو المبدا الاول بذاته تعالى

فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين

المتصف

احدهما ان المتصف بالحادث لا ينفك عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع
الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما
انه لا ينفك عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز الزلية
القبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال ولا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه
ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلانهم ان الكل صفة ضدا وان الموصوف لا ينفك عن الضدين
وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضده ويستحيل
الخلو عنهما فلانهم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات
الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم
ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوق به فهو قديم وامتناع زوال القديم
انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية
اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما يقتضي ازلية جواز القبول
اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول
الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب
والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات لقيامها بذاته تعالى
واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام
اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق
بالعدم وانه لا يصلح جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة
به والجواب منع الحصر بجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة الحقيقة
لصفة الحادث فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون العدم شرطا او الحدوث
مانعا الثالث انه تعالى حال خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان
كان عالما بانه سيوجد فقد حدث غير صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في

الاضافة

صفة الكمال نقص وانما يكون اذا لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرط الحدوث
هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية
ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك
فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا
واجيب بان ذات الواجب ح لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان
قديما لزم وجود الحادث في الازل وهو ح اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند
الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير
مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية
او تاثر بانفعال من الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق
الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا بتداء كل
بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية
الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له
وبه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه
الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل
فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز
الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث
لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث
ولا خفاء في ان المح جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه
بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم تتحقق
في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن
ان يوجده في الازل ومعنى الكلام ان اعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في
امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث

والامكان م

قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا
فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وينقسم و
ح يكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث العالم ومركبا ايضا فيلزم حدوث الواجب
او تركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي
وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم
كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى
حال في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلام فان اراد وا بالحلول هذا المعنى فباطل
وان اراد وا به غير ذلك فلا يمكن تفسيرا واثباته الا بعد تصور معناه وتدل على نفي الاتحاد
ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا
يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف بنهاية مراتبه اشتغل هو بتيه
فهناك الموجود وهو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد
ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن تفسيرا واثباته الا بعد تصور
ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما
ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا
اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية
واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد
الميت رازق للعمرو الموجود وبالصفات الحقيقية المتقررة المتعلقات ككونه عالما
بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث
لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من
صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه
قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق
على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن

يحل

صفة

وبين الوجوب قوله ارجا ان انكاره لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يكن
هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعيين
بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ممنوع قوله لان تعين
المعلول لازم غير متخلف قلنا مسلم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو المعنى
وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة
بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سياتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم
بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس و
الفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا ان الواجب
لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يتوقف لشارك في الموضوع
والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم
امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى
الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون
المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير
فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين هو الاحتياج الى
الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر فلا يلزم
امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن المتمكن في وجوده ممنوع قوله لان المكان
قد يوجد بدون المتمكن قلنا مسلم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما في فرضنا هذا
وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحيان فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة
الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان
لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز
ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده
لا احتياجه تعالى في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان

الاجزاء الخارجية مالا يكمل ماهية الاخر ويكون لكل وجود على حدة

يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب م م م

بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج
الواجب في تعينه الى امر منفصل لان احتياج الواجب في التعين يقتضي احتياج الواجب في الوجود
او الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان الماهية الواجبة
اريد بها في اول شق الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدق عليه هي على المستقيم الكلام فاقول لان كان
نفس الماهية الواجب فلا تعدد ان اريد الواجب بما صدق عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان
يوجد واجبان تعين كل منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل
عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد بالمفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين
كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور لا تولا انفصال
بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا خامسا نختاره في الجواب وايضا
لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل واحد منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو ح
لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو منافي لكون الوجوب ذاتيا
بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الواجب والتعين
لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم المعلول
على العلة بالوجود والوجوب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة
احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر اقول قوله لزم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب لا انما هو على
تقدير ان يكون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما سبق من
ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما
وجوب الذات والاخر وجوب التعين وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعين يختار الا لزوم بينه و
التعينين

وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض و
هو تعدد الواجب صح م

فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب ص ان م

بين

ونقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حدان البقاء وجود مخصوص
فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس
صفة زائدة وتابعهم المص واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها
ان المعقول من استمرار الوجود لا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتشاره الى الزمان الثاني
وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته
لانما هو موجود فهو باق لذاته ضرورة انما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة
يعلل بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم المح لطهر لا يزول الى ان الواجب موجود
في الزمان الثاني لا مر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار
صفة الى صفة اخرى نشات من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم و
العلم على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات
اقول فيعود الى الوجه الاول اذ لا بد في اتمامه من ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مستدرك
وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور
لتوقف كل ثبوت على ذا الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه
عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل التفق تحققهما
معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقا يكون
مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل
اليه والمستغني عن جميع ما عداه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء
الى الذات محال لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كانت صفة
ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء فان قيل هو باق بالبقاء لكونه قائما
نفسه لا زائدة عليه حتى يتسلسل قلنا فح يجوز ان يكون الباري باقيا ببقاء هو نفسه
والشريك يعني وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد
الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا

وتسلسل م

الكلام اللفظي

يقولون به الا ان يتقيد بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه في اللفظ اقول
مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي حقيقتا عندهم
مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفساني
ولزم النقص في صفته تعالى الثاني لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا تقوم الحادث
بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل للكذب والا لجاز زوال ذلك الكذب فانا
ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم
شيئا امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى
ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل
لذلك الصدق لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه
فان قيل الاخبار عن الشيء على ما هو عليه نقص كان مرجعا الى الوجه الاول قيل هذا الوجه
ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب
بمثل ما ذكر في الوجه الاول بان يقول الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا
انفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما
جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوز حدوث صفة اللفظي
اعني صدوث كذبه لكان اولى وبقبول العقول احرى الثالث وهو معتمد الاصحاب
لدلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا ولبراءته عن المناقشات اجماع الانبياء والعلماء
عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى
عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا
مستمر الوجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى
يكون الصفات ثابتة ام لا فذهب الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة
فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات
وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود يتحقق بدونه كما ان الحدوث

وهو مح م

دلنا م

كذب م

في م

من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ايضا
ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكون كفرا لو اعتقد انه ليس
كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس بكلام الله بمعنى
انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مخترعات
الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او اوجد نقوشا
دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي كونه
كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون
الملفوظ وذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها
مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق
المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين اشار المص الى اولهما
وهو ان الكذب في كلامه الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم
كما ذكرنا انفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قبيح
وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات العقل بحسن الافعال وقبحها
والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى
ارتفع الوثوق عن الوعد عن اخباره بالثواب والعقاب وساير ما اخبر عن
احوال الآخرة والاولى وفي ذلك مصالح لا يحصى والاصلح واجب عليه عندهم فلا
يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص محال على الله تعالى
اجماعا وايضا فيلزم ان يكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا
وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة
قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه
في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير
يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا

حكم جزاء

فوات

الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى الكلام
النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه
ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاصطلاح على معاني يعبر عنها بالالفاظ التي
يسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو
الذي نسميه كلام النفس وحديثها وانكره المص وقال والنفساني اي الكلام النفسي غير معقول
وقد شرحناه في بحث المسموعات فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام
في تحقيق كلام الله تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم
بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهما لاصحاب منه ان مراده مدلول
اللفظ وحده وهو القديم عنده ولما العبارة فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام
حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة فهذا الذي
فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في
الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على ان اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن
محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الخ دشر وما يقال من
ان الحروف والالفاظ مترتبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم الآلة المساعدة
فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث اللفظ
جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا
انه بعد التامل يعرف حقيقته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره
محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها لا يلزم على ما فهمه الاصحاب

الى غير ذلك وكعدم المعارضة والتحدي
بكلامه الحقيقي وكعدم كون المقروء
المحفوظ كلام الله تعالى حقيقة

الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في
دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا انفا
فلم يختص مكالمة موسى عليه السلم بالطور وهو باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان
ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختياره
فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى
عليه السلم في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته
الى جميع ما يتحقق تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور
منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه هو حكم الزامي على الاشاعرة حيث
لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس
واختار المص مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة
شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف
الباري تعالى بالتكلم باضداد الكمال وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا
سيما اذا كان مع القدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره
ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق وقالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد
الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله
تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا واذا سمعنا قايلا يقول انا قائم نسميه متكلما
وان لم نعلم ان الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو
راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الله تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي
اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان
الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا
يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان
العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع بذات
فقامه م

بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصافه م الاشاعرة م

حواشي غير اصل المقدمة وقد مر ما فيه ق

الوهم الى الحقيقي الاولى على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول
شايع ذايع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث
ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق الماضي كثير في كلامه تعالى انا
ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الرسول الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة
ولا يتصور السبق على الازل فيلزم الكذب وهو محال على الله تعالى لما سياتي والجواب ان كلامه
في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف به المتعلقات الازلي بحسب التعلقات
وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق ذلك مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا وكذا
القول بان المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه
يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك ولو كان ازليا لزم الامر بلا مامور و
النهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث
لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه تعالى
الازلي ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود
الجنس من غير ان يكون في ضمن احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو اراد
به ان امر واحد بحسب يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في
نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على
تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره
صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وآله بامره ونواهيه كل مكلف يولد
الى يوم القيمة اذ اختصاص خطابه بمن اهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس
بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغايبين والمعدومين ضمنا وتبعا
ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان
ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس
بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا

ويرجع الى هذا ما نقل عن بعض الاعلام من
ان القول بان الكلام يعبر بما يتكلم ص ٩٦
قال بذاته تم وهو مدلول الكلام اللفظي
غير صحيح ق

الطلب ازلي طلبا بالفعل حقيقة بل جاء كما
لا يخفى ق

الخامس

هذه الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق بحاله بل لانه اختصاصا اخر به تعالى وهو انه اخترعه بان
اوجده او كالاشكال في اللوح المحفوظ بقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاموات في
لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا المؤلف
المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواه بلسانه
يكون مثلا لا عينه والاصح انه اسم له من حيث تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه
القارئ اي قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فاذا قيل اني
اريد كلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع
كلام الله تعالى وكذا اذا اريد المعنى الازلي واريد سماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما
وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام
حجة الاسلام رحمه الله تعالى انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الاخرة
ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه
بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن صوت غير مكتسب
للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى
بخلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض
وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان
المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما
يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار
الوحدة الشخصية وما يقال كلام الله ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف
او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه
في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتادب واحترازا عن مذهب

ما قرئ محكم في محلات كثيرة
مما كون الاطلاق باعتبار الماهية والوحدة النوعية ومعنى قيامها بالمعرفة
اي ما ينزل للاعجاز ويصدق على كل بعض وكل بعض يتميز بشكل وكمال
كما ايم

لكنها ليست بقائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في جبرئيل او النبي عليه السلم ومعنى كونه
تعالى متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا
صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا الكلام تعالى
ليس من جنس الاصوات والحروف بل معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي ومدلول الكلام
اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني
والمعتزلة تمسكوا بوجوه بالاول انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله حتى
العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسمى بالمفتتح
بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف والثاني انه لما
اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث
لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر
لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي صلى الله عليه وآله
بشهادة النص من تلك الآية وامثالها واجماع الامة مقروءا بالالسن مسموعا بالآذان
بالاجماع فان قيل الكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ
لان الكتابة تصور اللفظ بحروف هجائه فهم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا
بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت
قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم
لانه ما يثبت قديما امتنع عدمه وارد اعقيب ارادة التكوين لقوله تعالى قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من الكلام
متاخرا عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه خبرا له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم
القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند
القارئ والقراء والاصوليين والفقهاء وانما يرجع الخواص التي من صفات الحروف وسمات
الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على الامر القديم حتى لو كان مخترع

بعل الاشاعرة ينبغي ان الحصر المستفاد من هذه العبارة وهم قايلون بالكلام النفسي وهذا هو المراد من الجواب المذكور في الشرح وجوابها لم ق

قوله حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف بالاجماع

الذي هو وعلى دلوله القديم

عليهما كما هو رأي الجمهور نقول الاحتياج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات
الباري تعالى مبرأة عن القصور فيحصل بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج لنا في السمع
والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثير الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان
كتأثير الاحساسات وانزح في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما
مقارنا للتأثر فيما كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في
الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا
فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر
في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة
لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعموم قدرته تعالى يدل على ثبوت الكلام
عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلائل المعجزات من غير توقف
على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب
الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي
قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه صفة
له وكلما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من حروف
مترتبة متعاقبة في الوجود وكلما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث
فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع
حقيقة النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه
قديم وقد بالغوا فيه حتى تعصبهم حمل الجلد والغلاف ايضا قديما فضلا عن المصحف
فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة
في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى
تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى
القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان

توجيه الدور ان اثبات الكلام بقول النبي عليه السلام موقوف على صدقه وصدقه موقوف على اخباره تعالى بصدقه بطريق التكلم فيلزم الدور وحاصل الدفع منع توقف اثبات صدق النبي على اخباره تعالى بجواز ان يكون ثبت بدلائل المعجزة

اي تحقق في الوجود كما يدل عليه ذكر قوله تعالى وما منعوا الكبير الخ من الاثنين وانت بما منع موجود فيه

سوى الداعي لزم التسلسل وتعدد القدماء فان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء
وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر اخر ولزم التسلسل لزوم التسلسل
او تعدد القدماء لانه على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كان نفس
الداعي او امر اخر زائدا عليه وذلك ظاهر والنقل دال على اتصافه تعالى بالادراك والعقل
على استحالة الالات يعني ان السمع دال على كونه سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من
ملة محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقران والحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله
وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات
الدينية وقد احتج بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكلما يصح عليه
من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على
الله تعالى محال وهذه الحجة كما ترى من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا يقتضي صحة السمع والبصر
وغاية تشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يصف
بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف بهما ان لم يقم مانع ثم اذا سبرنا صفات الحي لم
نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى
وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص والافة على الباري سوى الاجماع المستند حجيته
الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا
بصيرا فليعول على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة
ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ
يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري
من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة نحن فيها سواء بسواء وقد ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين
الى انهما صفتان زائدتان على العلم فلما دلت القواطع على انه تعالى منزه عن الالات
فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين

جنيناه

هو ابو المعالي عبد الكريم الجويني شيخ الغزالي

اي السمع على ما اصطلح عليه الاصوليون حصر الاصل في الوجود دون الكل
الصالح للعلية في عدم ثبوت ابطال بعضها وهو مدلول الدليل الاول
كان او اكثر

التي

العقلية

ذاتيتان

وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي
ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالات جسمانية والجواب
ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما
اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها
ومنهم من قال ان الله تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون الحوادث
ممكنة واجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة
لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب
ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علمه له مفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها
ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وتعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان
بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
وكل عالم قادر حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى
الحي فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين
البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر قد مر في مبحث
الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته
وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات
بالوقوع دون البعض وفي الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى بعض م
الكل لا بد ان يكون لصفة من شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص و
امتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي مسماة
بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وساير الصفات
وذهب المص وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف
والى القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي
واستدل المص رح على ان ليس مرسوى الداعي بانها لو كانت امرا آخر الارادة

نقض

الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما محال يجب تنزيه عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى
بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عند فما اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة
فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة
موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن
وقال الحكماء علمه تعالى ليس زمانيا اي علما واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة
معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما
حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص لزمان
اصلا فلا يكون له حال وماض ومستقبل فان هذه عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص
بجزء منه اذا الحال معناه زمان حكمي كذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل
زمان حكمي بعد فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان غير محتاج في وجوده اليه غير مختص بجزء
من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع
الحوادث الجزئية وان منها الواقعة فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في
الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما مستقليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا
ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس
منها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية
زمانيه لم يتصف الزمان اليه مقيسا اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان
نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في
وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل الحاضر عنده في اوقاتها فهو عالم
بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها
الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا
كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي
لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما

صفات

معلو

هذا والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة
الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة الصفة الى الذات بكثير فان قيل
تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي
نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة
بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض
فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف
لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى
باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة متغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة
وهذا القدر من التغاير كاف لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه تعالى
عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان
صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات
الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمنا بالاشياء ليس بارتسام
صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا
وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا ان علمه تعالى اقوى من العلم
بارتسام صور الاشياء ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده
اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي
العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة
الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول الفاعل
وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول القابل وذلك بالامكان
والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمشكلة
اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك
العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة

وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هذه
الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يجعلها الله عالمة
بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذى لم يورده المص فهو انه تعالى قادر
اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد تمسك
فى كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق
بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيرد ورود ما يجاب
بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم
يخطر بالبال كون المرسل عالما به والظاهر ان هذا مكابرة ثم يتجه ذلك فى صغر الكلام
على ما صرح به الامام واما دليل الحكماء فالاول منها ان الباري تعالى مجرد وكل
مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه تفصيلا والثانى انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم
ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو
حاصل فى شانه لان ذاته غير غايب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدا
لجميع ما عداه سواه اما بالواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه بانا
لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر
وما هو حاضر عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها
لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غايبة عنها واما ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير لعنى ثانى وجهى
الحكماء عام اى يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثانى
فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات
ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من
قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين
متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشئ الى نفسه محال اذ لا تغاير

مستقصا

حضورهم

هذا

والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره
على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان ح في واحد لكن غرضنا لزم مما ذكرنا والاحكام والتجرد
واستناد كل شيء اليه دلايل العلم والايجاد عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من
استدلال المتكلمين وجهان اورده المص احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان
اورد المص كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المص هو انه تعالى فاعل محكما متقنا فعلام
وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وبيانه علمك بانك متى رأيت خطوطا ملتحمة رسمت
الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى علم
فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر وما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن و
النباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول
والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح
وعلم آثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا
قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى
ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث
لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور
والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك
فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفع بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار
على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه
الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان
مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض
العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم افعال متقنة ومحكمة وترتيب
مساكنها وتدبير معاشها كالنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور

دليل انه تعالى عالم

الصفة يعني ان عمومية علة القدرة يستلزم عمومية صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة
لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة
المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع
الممكنات مقدورا لله تعالى اقول لكنا نمنع ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة
الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نمنع ان كل ما هو مقدور لله تعالى
لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة
القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الباري تعالى
والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب
استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع
يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على
بعضها يثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس
بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص له قطعا فلا يتصور الاختلاف
في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم
لا مادة له اصلا ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بقدرته
تعالى دون البعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض
المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد
المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء والمخالفون في هذا الاصل وهم اعظم الاصول الاسلامية
فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا بمبدئين للعالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون
خيرا شرا فكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه
وكانهم ارادوا معنى آخر سوى معنى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير

الديصاني

تعالى بطريق الايجاب جوهر مجرد البين بجسم ولا بجسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم
الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الواجب تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة
عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك محال لانها تستلزم
امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قط
لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع
امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي
امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه
باعتبار انضمامها اليها وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد
الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب صدور
الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم لكن لا يضرنا فانا
امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجوب صدور
الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا ممنوع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى
التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه
فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع
القدرة على المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة
عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث
ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على نقيضه لان نسبة القدرة الى
الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان عدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر
وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناها التاثير وحيث
لا اثر لا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس فعلا للعدم وعدم
ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وانادره وفيه فصول **الفصل الاول** في وجوده

الموجود ان كان واجبا فهو المط والا استلزم لاستحالة الدور او التسلسل استدل على

الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المط وان كان ممكنا فله مؤثر

موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وينتهي الى الواجب

هو المط **الفصل الثاني** في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب بهيئة الملزوم

قاطبة الى ان تاثير الواجب تعالى بالقدرة والاختيار وعلى معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه

ذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى بالايجاب واحتج المص على انه تعالى قادر بان وجود العالم

بعد عدمه ينفي كون تاثيره بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني

بيان المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا

على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على

حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وساير

المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض

على الدليل المذكور وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في

العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون

الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي

اوجد العالم بالقدرة ويقرر الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى

والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الله تعالى اقول لم يثبت فيما

سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث بل انما يثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما

لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكونه لم يثبت عنده وجود المجردات

لم يثبت عنده عدمها ايضا قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردات اما العقل

دليل على امتناعه وادلة وجوده مذكورة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب

انقطاع الحركة وانما المقول ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك بعينه مستقر
من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل فان يتفعل مخصوص بذلك ـــــــ ٥

تم الطبيعيات من شرح التجريد على يد المذنب ابن المقدس
نور الدين محمد هاشم الحسيني في المشهد المقدس
الرضوي بتاريخ عشر الاول من شهر شعبان
المعظم سنة اربع وسبعين بعد الالف
حامدا مصليا مستغفرا
٥

انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهمي لا لوجوده والنزاع فيه والمستند ما مر انفا وحدوث
العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم هو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه
ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض باعتبار
نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزاء بعضها
الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه واشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام
فانه هيئة للانسان بحسب نسبته فيما بين اجزائه بحيث يكون راسه من فوق ورجليه من تحت ولهذا
يصح الانعكاس وضعا وفيه تضاد فان القيام والانكباس وجوديان متعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد اتصافا باو انتهاء من غيره والوضع
قد يطلق على معنى اخر وهو ان يكون الشيء بحيث يمكن الاشارة اليه اشارة حسية فالنقطة
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك الملك ويسمى الجدة
ايضا نسبة الشيء الى هيئة تحصل بسبب نسبته الى ملاصق يحيط بها عاطفا ما وينتقل بانتقاله
فلم يرد بالنسبة ههنا معناها المصدري بل ما يترتب من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الحجر
الى قطعها او عرضيا كنسبة الانسان الى قميصه والثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل
والحق ثبوتهما اذهنا والا يلزم التسلسل يعني اي الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تاثير الشيء
في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع منها ان ينفعل وهو
تاثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين وسلم
الى ان ثبوتها بين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر
ويتحقق هناك تاثير وتاثر اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل
تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى
الانفعالي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل بحيث يفضي المنفعل من حال الى حال
على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ
انما اورث لفظا ان يفعل وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما قديما لان الحاصل بعد

مبحث الوضع

مبحث الملك

مبحث الفعل والانفعال

للمسخن ما دام مسخنا

تاثير الشيء

لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث يكون تخميسا وعلى هذا

وعدمه في الزمان لا على التدريج جواب معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم

الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان الآن زمانا ينا اي منقسما بل يكون زمانا لا

انا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في

الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتالي الانات يستلزم تركب الزمان منها

وتقرير الجواب ان هنا لقسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي حصول ماله هوية اتصالية

ينطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصوله

في طرف الزمان لا في الزمان كحركة المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى

فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان اقطعا او حصوله في الآن والزمان معا كالوصول فانه يوجد في

آن ويبقى زمانا وكلاهذين الحصولين آني دفعي الا ان احدهما مستمر في زمان بعد ذلك الآن

دون الآخر واما ان يكون حصوله في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل

آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على المتحرك في طرف الزمان لا الحركة

زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من انات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين

الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان

لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدمه الآن في الزمان الذي بعده

بمعنى الانطباق ويستلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن لا

ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قيل الكلام في

حدوث عدم الآن وهو آني دفعي اقول لا مخلص الا بان يقال كل ما هو في غير الزمان والآن يوجد

في احدهما او اما هما فلا يمكن ان يوجد فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في الآن

لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان

موجودا في الآن في آن حتى يتصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم الآن آني

قوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا

لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا م

يعني الآن م

الى المنتهى م

لكان ذلك الآن الزمان ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نم ان وجود الآن م

الى الزمان وهو كونه فيه او في طرف فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع
في الزمان ويسال عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه
ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر
كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان
معين بخلاف الاين وهو ظاهر ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان
فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر قال الشيخ
في الشفا الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة
والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة معا فيكون للمتقدم والمتاخر في الحركة خاصة
يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار بسببه ينقسم الى
المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه ان
التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء
بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم و
التاخر وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اي مقولة بالذات
للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض
فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض
المتغيرات لها يعرض متى ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه اي لا يفتقر وجود معروض
المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة لتقدم
المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به
فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو
افتقر وجوده او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الان المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة
ليست جزءا من الخط كذلك الان ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي
والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا

لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة م

متى انما يعرض

فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما هو في الحجر المرمي الى
تحت وظاهر انها ليست من التركيب في شيء وانما الموجود ههنا هو اشتداد الحركة قد يكون بالذات
وهي الحركة التي يحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا يحصل في الجسم حقيقة
بل انما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء مساماته مع الامور الخارجية
والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون
قابلا لها كالعرض الحالي في الجسم والحركة قد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون مركبة
كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض
ايضا قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات
الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى والدليل كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة المركبة
قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة
من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي يرمى اليه بل الى سمت يميل
الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه
يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمت ما رمى اليه وسمت ما هو يطير اليه واما الدليل
فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين من حركة ذاتية ممنوع والسند الامثلة
المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول
في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم
واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي
المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى الكاينية فاشار المص الى بطلان
هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون
بما يقتضي الدور وهو الكاينية وذلك لان الكاينية عندهم معللة بالكون الذي
هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس
وهو النسبة الى الزمان وطرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء

المذكور مصور

منتهى المتى

لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي
لرد الجسم ليس فيقف لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي
كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر
الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض
الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر
الطبيعي بعد عدمه فلا يكون الحركة الطبيعية لان نفس الحركة مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع
الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة وكل حركة طبيعية فهي تستدعي
هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان نقطة
تفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن الجائز ان يكون المطلوب مهروبا عنه بالطبع
بالطبع فان قيل التراب بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع
فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة مفروضة في الحركة المستقيمة
فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة واحدة لان
الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسرية مستندة الى قوة
مستفادة قابلة للضعف يعني الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من
مبدا خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال يضعف بمقاومات الجرم المخروق
بالحركة الى ان يصير مغلوبة فتستولي الطبيعة وتقيد الجسم بالحركة الطبيعية في مكانه الطبيعي
وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى
الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة مقابلها اي التركيب للحركة خاصة
اي لا يتصور في السكون تركيب وانما يعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان
على الارض مركب من الطبيعة والارادة قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته وفي التحقيق
انها الطبيعة فقط وان الارادة ترك الالة الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة
والقاسر انما يصير تمام العلة للسكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة

دوريته

كلام

بالطبع

تمس

الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد الحركة والسكون لا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين
يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع
السكون تقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الحاصلة
للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية
فيعني به حفظ النوع الحاصل للفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول
وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع
اخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات
الثلث قد تكون من صنف الصنف او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا لا سكون
فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما
من شانه ان يتحرك فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويقيد بما من شانه خرج عدم حركة الاعراض
والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو تضادهما معا
تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله تقابل الحركتين ويتضاد لتضاد ما فيه السكون
قد يعرض له التضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما يكون لتضاد ما فيه السكون
اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة تضاد سكونه في البرودة
وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه زمانا اقول هذا
انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد
اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة
ولا في البرودة ومن السكون قسم طبيعي وقسري وارادي السكون اعني حصول الجوهر في
الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي و
قسري وارادي لان المبدا ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا
للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي
لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون

مع انه لا سكون في الفلكيات والحال انا لا نم ان اللاوصول انى قوله ضرورة انه زوال الوصول

والا لكان الوصول منقسما زمانيا ٭ الذى لا ينقسم فلا يكون ذوالة زمانيا قلنا م فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس

والوصول وامثالها آنيات لانها يحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها اذ لا يحصل الا بعد زمانى

الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان

عند انقطاع حركته ولا يزول منه هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل

الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكر وقال الجبائى لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك

قسر يغلب الاعتماد اللازم فتصعد الاعتماد المجتلب مع صعود الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب

انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب مقدار جلى الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينفصل الحجر ويرتفع عصاكاة الهواء المخرق

المغلوب من الغلبة الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون المجتلب

والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لم يسكن الحاكم متى كان اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب

مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في

ان الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى

على انه عند شامل الحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون

بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا طريق في انكاره فقال الحكماء ان صح وجوب

السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الحجر دفعة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس سطحهما

سطحه فلا شك انه ينزل الحجر دفعة زاجعه وح يجب وقوف الحجر لتوسط السكون بين

حركتيه الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمته الامتناع التداخل

بين الاجسام واللازم مردود لبطلان لازمه لكل احد يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة

الحجر دفعة واجيب بان الحجر لا يصادم الجبل ولا يماسه في الصورة المذكورة المفروضة

بل يرجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك

فرض صحيح ويجوز ان يستلزم المحال الذى هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين

الا لتوجه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة الثانية لا السكون والاعتماد المجتلب فانه يقتضى

الطبيعى ولا يوجبه م

الحركة

ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة ينتهي الى سكون وذلك لانها لا يذهب على الاستقامة
الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظ او يرجع الى سمتها او ينعطف الى
سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بان هاتين المستقيمتين ومنعه غيرهم كافلاطون
من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المشبهون فلكل من الفريقين في اثبات
طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى اني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة
لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمام حدا فالوصول اليه اني اذ لو كان
زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة
هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في ان الوصول لان العلة الموجبة
يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال
الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما فالميل زمانيا م
الذي هو علة اللاوصول يمكن ان يكون آنيا وان ميل اللاوصول غير آن ميل الوصول لامتناع
اجتماع الميلين الى حد مع الميل عنه فبين الانيين زمان لامتناع تتالي الانات وذلك
الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان
سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك
هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس ههنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نم ان
الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في ان الوصول لم لا يجوز ان يكون هو
علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذي
هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على
وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان نفي الوصول وكذا اللاوصول لما بينا اني م
انفا آنيين فبين الانيين زمان سكون كما ذكرنا انفا والجواب النقض بانه يلزم
على هذا ان يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول
الى الحدود التي في المسافة م ان يلزم تخلل السكنات في م كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام م والزوال عنها منفردة م

وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك
المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك
الزمان وسبب البطؤ المانعة الخارجية والداخلية كتخلل السكنات والا لما احتمل
النصف بالقابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطؤ تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك
واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس بالحركة المتنصفة
بالسرعة القابلة للبطؤ والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين
حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار حسين فرسخا الى حركاته في ذلك
الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم يقطع
في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه يزيد ازيد من المسافة التي
قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة
لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا
نشاهد حركة سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من السكنات وقال الحكماء سبب البطؤ
المانعة الخارجية والداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة القسرية كما في
الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية
لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه
يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطؤ الحركة القسرية والارادية
كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطؤها نفس الارادة كما في الحجر
وتحريك اليد برفق ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطافات لوجود زمان
بين ابتداء الميلين ذهب الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون
لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر
عنها بالحركة ذات انعطاف او الى صوب اخر يغايره وعبر عنها بذات الزاوية لا بد لها
من حدوث الزاوية عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع

فوجب ان يكون سكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة صح

بعض

نهاكما بالذات حتى كون المنطبق عليهما كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه
الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما
المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال كما ينبغي ان يكون انقسامها
بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن
البعد على ما هو راى افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى
امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام
الذي هو تكثير امتداده الوهمي الى عالم من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث
والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان وبعرض لها كيفية تشتد
فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بها الهوية لا بد للحركة من زمان وامتداد
في الاين والمقادير والكيفيات والاوضاع ولا بامر تسميه مسافة وان كان الاسم بالحالة لها
في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى حركة سريعة وتضعف وتسمى حركة بطيئة
ويعرف السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة
الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية
في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة
بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول
يقابل لهما ثم كل من السرعة والبطوء لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطا
ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد لا شبه بالصواب هو الثاني لان الحركة
لا يكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم الى نهاية
فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة : و
بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان
انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اول صرمه كان قابلا للقسمة
بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة

والمكان صح

وتسمى ح سريعة وتضعف وتسمى ح بطوءا

هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام صح

الحركة تعلق بهما اوجب تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين اعني وصفي
البداية والنهاية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين
بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين
متضادتين كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما
ايضا متاخر عن وجودهما الا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر
فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها
الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين القاعدة والهابطة
ايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة والمستديرة اذا كان مبدا احدهما منتهى للاخرى
وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدا احدهما
منتهى للاخر وبالعكس مع انهم صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة
وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين
قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا
في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع اليه فان قيل على هذا لا
يتحقق التضاد في الحركات لا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز
اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم قد صرحوا
بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه
وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة في الحيز من حيث التوجه فيه بل من حيث التوجه اليه وهي
هنا العلو والسفل وهما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليه في غاية الخلاف وغاية
التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام الحركة المبدا والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل
لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظاهر بل يعرض لها الكمية بالعرض بحسب انطباقها على الزمان
والمسافة اللتين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام واما المبدا والمنتهى
وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق وليس شيء

اقول

يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل واحد
منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط
متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا السواد والبياض عند اتحاد الطريقين اقول هكذا قيل
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق
كل واحدة من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما تدعي عدم عليته لا يدل على
عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة لعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد
الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع
ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحل لتضاد الحركتين
القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة
لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد
المبدا والمنتهى يقتضي لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد
الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة
الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبديهما من التضاد بعارض كون احدهما
في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا
بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق
به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب
تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض
او على ما يتعلق به فلا استبعاد لاهمية قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين وههنا ما
على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان
واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى
من حيث يوصف بالمبدائية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس
الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدا وغاية للحركة لم يكن

فقد تعدد الاثر اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة
الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود
لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحل جزئي
مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واحدة محركين اقول قد مر انفا ان الحركة
بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود
الحركة بمعنى القطع في الخارج لما اوردناه عليه من الاعتراض ثم يرد عليه اعتراض اخر وهو انهم
ان اراد وا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر
مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان
محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص
وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص لا اشتباه فالصواب ان
يعلل هذا المطلوب بان حجرا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدا
الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه رامية زيدا وعمرا واو غيرهما وذلك
معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك
اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل
البدل ونحن بينا في مبحث انه يجوز توارد هما على التعاقب ايضا فليراجع اليه من اراد الاطلاع
عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا
التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحارة مثل الماء والنار الى
العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس و
من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع اخر
مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر
وللنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة
الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد لا

والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدا والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت
الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة
بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحل للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة
زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة
معينة الى نقطة اخرى غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة
غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اي وحدة
الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان
وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد
بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني الوحدة الشخصية
للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما
وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا
انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع
ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو
التخلخل والتسخن والتبرد في زمان واحد واما وحدة المحل فلاعتبرها في كون
الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بحركة ما قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته الحركة الصادرة
عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحالة يوجب الاثنينية فيها غير
ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الاخر الى محرك اخر ولا تجزي فيها بالفعل
ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها
يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشرق والغرب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها
الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين
اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره

التي م

واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا م

المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى الاختلاف و
تضاد الاولين للتضاد لا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركة وقد يكون
بالمهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف
بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة
يتعلق بمورستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلاثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي
يختلف باختلاف مهية الحركة وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلاف مهية
الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك ان اذا اتحد المبدا والمنتهى وما
فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك والمحرك والزمان نوعا لا يختلف الحركة
لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام كل نوع كالحرارة
بموضوعين مختلفي الانواع الماهية كالانسان والفرس وحصوله بالمؤثرين مختلفين كالنار
والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا
وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف المهية ولو فرض
فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة الحركة واختلاف العارض
لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان
عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى نوعا اختلفت الحركة
نوعا وان كان ما فيه واحدة بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة
واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من
السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع
وان اتحد المبدا والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء
وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ من في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد على طريق
الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين

نوع واحد

الحركة

في الكيف وهو يسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد حارا بصيرورته
بالتدريج وبالعكس ولا يخفى اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات
قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد
منهم لبيان الامر الثاني بل قنعوا فيه بما يحس من انتقال الماء البارد من البرودة الى السخونة
وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الخضرة من الحموضة الى الحلاوة ومن الحمرة الى
الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات تتجدد
في ازمنة بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها
متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة
واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والعشو والنفوذ
قد ذكرنا وجوه لا ابطالها في مباحث المزاج والمص اشار ههنا الى بطلان مذهب
الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء
نارية كامنة كان يجب ان يحس بحر باطنه من ادخاله فيه او يدرك التفاوت
بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع اي وقوع الحركة في مقولتي
الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان
للفلك حركة حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسب اجزائه الى امور
خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم او حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل
الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة الا التغير من وضع
الى وضع من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس
المجموع الا اجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم
ثبوته لمجموع الاجزاء على انه ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان
على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار

ظاهره

نسبة

في الوضع

على التدريج

حده

المكان

بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول اجزاء الزائدة
وشرها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال
بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا
واحدا في نفسه فالصواب ما قال المجيب والا فالقول ما قال الامام واعلم ان النمو والذبول
من الحركات الكمية فالوجدان بعد السمن والهزال منافيا اقول قد يراد بحركة
الشيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او يضاف الى
اخر منه او من فرد خاص من تلك المقولة الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء
واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه
لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار
الكبير فمحل المقدار الصغير والكبير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران
على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وما جعلناه ظاهرا كالاتصال
الاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلوب
لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار المجموع متصلا
واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة
في الكم لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم لكن المقادير المختلفة
في الصور الاربع يتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدا نموه الى منتهاه
شخص واحد بعينه لا يتبدل بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدا ذبوله
الى منتهاه شخص واحد لا يتبدل بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيد الطفل
هو بعينه زيد الشاب وان عظم جثته وصارت عشر اضعاف ما كانت في حال الشباب
وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال و
في الكيف لاستحالة المحسوس بسبب بطلان الكون والبرد لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات

في منافذها ومسامها م

بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر اخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير م

تشخصه م

اضعافا مضاعفة لما كانت في حاله الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر م

من هذا المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل عنها المقدار مع الصورة التي يقتضيه الى مقدار
~~اخر بان يتبدل عنها المقدار مع الصورة التي يقتضيه الى مقدار~~ اخر وصورة اخرى لانا
نقول الهيولا عندهم لا يكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه
صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا بل نقول لا
حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما يدل على وقوعهما والوقوع بعد
الامكان والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس تكتب
على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وصدرها بالاصبع بحيث لا يتصل
براسها هواء من خارج ثم يكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملا من الرشاشات الطويلة
الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول الا لحادث فيها بان
يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لا متناهيا على ما زعم بل
لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان
الخارج ايضا ثم اذا وجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثف فصغر حجمه
وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء
والثاني ان الاينة اذا ملئت ماء وشد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الاينة
وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الاينة فينصدع
وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا
انفصال ثم زاد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه
ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو
انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية
قال الامام والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء
الاصلية والزايدة في المغتذي باقي كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما
تحرك كل واحد منها الى اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان

وظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر
ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه
حين هو عاد الى حجمه الاول م

الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذا من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا على رفع
التخلخل والتكاثف على غلطه وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف
بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة
بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل او بالعكس
وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما نسب ذلك على الهيولى لانها عندهم قابلة محضة تتوارد
عليها الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا
واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه
وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من
يجعل المقدار زايدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة
لانه نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الماء والكل
متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز ايقاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع و
انتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء
منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال
في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير
القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن
مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون المقسر حينئذ معين لا يمكن تجاوزه كما جاز
على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول
امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين
والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول
اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم
على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غيرها اقتضاء جزؤه لا يفي يمكن انتقال الهيولى

اذ على هذا التقدير يكون مقدار الكل ايضا

الى البرد مثلا لكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا معا لان البرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين

فالبرد لا يكون الا بعد وقوف التسخن فيهما زمان سكون كما بين الحركتين الاتيتين المتضادتين

فلا يكون هنا حركة من التسخن الى البرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد

اقول هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او البرد فقط من غير انتقال من احدهما

الى الاخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة

الى البرودة لا يكون سخونة باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون

الا بعد وقوف الحركة في السخونة فيهما زمان سكون كما بين الحركتين الاتيتين المتضادتين فلا يكون

هنا حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر

وليس بينهما زمان سكون بل بينهما ان هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيما يتبع للحركة في غيرها فيهما تبع

لانها ايضا حالتان نسبيتان فلا تستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيها تابعة اما في القوة للحركة للغير

ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل وذلك لان الغريمة قد ينفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة

قد تجري كذلك والالة قد تكل هكذا ففي جميع هذه الصور تتبدل الحال اولا اما في القوة

او في الارادة او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعل كذلك

واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعه الحركة

في القابلية ولا يخفى ان التبدل في التاثير يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة فيه وفي المقدار

تبعا في الكم باعتبارين لدخول الماء في القارورة المكبوبة عليه ولصدع الانية عند الغليان

وحركة اجزاء المعتدي في جميع الاقطار على التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة في

المقولات الاربع فبدا بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر

النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف

وهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش

وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويدخلها جسم غريب كما في القطن والمنفوش

والتكاثف على الانضمام وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم

الحركة في جرم فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب اخر في آن واحد اذا يكون
بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجوهر البسيط وانعدام
المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حاله واحدة
عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه
وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها
كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف
من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشد تيرا الى نوع آخر منها اعني الاضعف
انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي
من الكيف وكذلك اذا كان في مكان اعلى تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان
اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه
ثم تحرك منه الى وضع هو احسن اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصورة ايضا من اضافة
الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات بهيئاتها مع
تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت
بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف
واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها
بلا تبعية شيء واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونها
نسبية حتى يرد عليه النقض بساير الاعراض النسبية بل معناه كونها تابعين لمعروضها في
الاحكام واما الجدة فيقع دفعة فلا يقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى
النزول والصعود فلا شك انما يتغير هيئة اصلها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا
ان ينفعل او ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن

باعيانها

لعدم استقلالها بالمفهومية
فان الاين والوضع من الاعراض
النسبية م م

الى

فرض

اذا كان في الحركة اينان او كيفيتان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اينان او
كيفيات لا يقف على حد قالوا مثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء
تشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة
الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها
الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقاء شخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها
في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن الكيفيات باسرها مع بقاءه
موجودا بشخصيته بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة
بدونه وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحالها فليس من تبدل الحال
على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان
الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة والذات اذا لم يكن متحصلا بالفعل لم يتصور حركتها من شيء الى شيء
فاذا تحركت الهيولى فلا بد ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة
من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها
بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول
هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة اخرى ليس شيء
من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حال الى حال فليس هناك حركة اصلا
قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا يتحصل في وجوده
الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها في وحدتها وتعددها وانتقالها وانتفائها
تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كان كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال
اقول وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في
عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة
فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا
حركة في الجواهر المركبة ايضا واما ذكره من انها ينعدم بانعدام جزء منها فمنعناه انما تعت

يلزم م

بالفعل الا بان يتصور بصورة معينة م

حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل

او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة
لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منهما في ان فلا يخ من ان يكون بين جزءين
متعاقبين كل منهما في ان زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تناهي
الانات وهو محال والاول يلزم ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة
واما اللازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية
فان قيل هذا الدليل انما يجري في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات
وما يلاقيها من الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك
حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك من الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه
بانه وان لم يلزم هنا ذلك الا لكنه لزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن
الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك
ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا الكيفيات
هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الانات فان قيل مثل هذه
الموجودات المتعاقبة حركة فلنقسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا
كذلك ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد
مر ان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام آخر ويكون
قطعة منه باذاء قطعة من الآخر فمثل هذا لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا يحس
الا بان يتوهم للمتحرك الآني فيما بين المبدا والمنتهى آنين واحد مستمر لكنه غير مستقر
يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره آنين غير متناهيين كل واحد منهما
يفرض في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفيتين واحدة سيالة
يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل واحد منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة
الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما
هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن ان يفرض في خط ايضا لا يقف على حد كذلك

منقوض

فرضها في خط واحد متناهية
اذا فرض عليه انقطاعا
ان يكون بينهما خط
م م

اذا

لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا فى بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات
الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى
ان هذا الدليل مبنى على اشتراك الاجسام فى حقيقة واحدة هى الجسمية المطلقة المقتضية
لحركة نفسها والجواز ان يكون هنا حقائق مختلفة متشاركة فى كونها جوهرا ممتدا فى الجهات
فيقتضى بعضها حركة دون بعض اخر وعلى تقدير التساوى فى الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها
بشرط لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام فى جميع
الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان تو الطبيعة ام مستمر الى جميع الاجسام وفى جميع
الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شئ مما ذكر ثم فى
الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة
فى حال يعنى ان الطبيعة مختلفة فى الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل فى حال من الاحوال
وهو الخروج عن المكان الطبيعى فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول
ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة فى جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا فى
جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التى يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا
الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا فى الجواب عنهما
والمنسوب اليه اربع اى المقولة التى تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقى
المقولات لا يقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسايط الجواهر يوجد دفعة
ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة تعدم دفعة ولا يعقل حركة
فى مقولتى الفعل والانفعال يعنى ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبسايط الجواهر انما يوجد ويعدم دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة
الشئ فى مقولة ان ذلك الشئ بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منه
او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه فالجوهر
ان لم يكن حالا فى الجوهر الاخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة
فى المقولة وان كان حالا فى جوهر اخر فالجواهر التى ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع

هو ممنوع م

الوجوه كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من اقتضائها
للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة م م

يحصل لها الجزء الثانى فلا يبقى الجزء الاول م

وهم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المادي المتصف بالوضع
اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل
في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها
فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل
للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين امالة وبالذات وبما يحاذيها
تتصف بالذات بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك
بعينه هو المحرك اي لا يجوز ان يكون اي يكون الشيء الذي عرض له التحركية هو الشيء الذي عرضت له الحركة
حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان
علة للجزء الاول من ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع
في الوجود فلا يجتمع الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة وما شك ان المتحرك اذا مستمر فلا
يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة
فيلزمه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز
ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال الحالة الملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بحسب القرب
والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة
وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود
باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب الخاصة
لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا يفيدها تعددا شخصيا
فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض
المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال الحالة
الملائمة او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل الجسم مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك
الغرض لكن لا يتم بالدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك
لو كان هو المحرك بعينه لتم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد بقوله وهم والتالي باطل

والمعروض

يتحقق م

فرض فيها قطع دورات مخصوصة بفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل
لا يتوقف على ما وجد لها بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا يستلزم المبدا والمنتهى الا ان
يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتين امتدادها كما ذكرنا وما قيل
من ان الحركة لما كانت كالامكان خروج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدا
وما منه مرده دور بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان كمال لهام
ثان يتادى اليه فذلك هو المنتهى مرده دور لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا
فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدا الحركة قد يكون
بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك
يكون مبدا الحركة ومنتهى لكن متضادين بالذات كالحركة فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها لهام
وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من
السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط
وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض
بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك
ان مبدا الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره ذاتيها واما حكم حكم
مفهومهما فهو الذي اشار بقوله ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقال
له قال الامام المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدا وذي المنتهى و
اما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد
اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدا انما يعقل بالقياس الى ذي المبدا وذو المبدا
انما يعقل بالقياس الى المبدا واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا
وليس احدهما عين الاخر فهما اما متضادان او متضايفان لكن ليس كل من يعقل مبدا
الحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما
بالنظر الى ما يقال له قال المبدا وذي المنتهى ولو اتحدت العلتان المنتهى المعلول
له قال المبدا وذو المنتهى يقال له

اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه اخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك
على المعنيين احدهما الان الذي هو فصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل
والثاني القطعة من الزمان المركبين كسنة او اخر الماضي او اوايل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب
اختلاف الافعال التي تضاف اليها ومنشا الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قوله
الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال
انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة
فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحد المقدمتين في محل المنع
على اي حال يتوقف اي الحركة يتوقف على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدا و
ثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واشار اليهما بقوله من جهة واحدة على التقابلين لان
المبدا والمنتهى متقابلان من حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك
ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة
الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة
فيه تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان والمقدار وارادة توقف الحركة
على تلك الامور انه لابد في تحقق الحركة هنا على ما مر جابر و فان الحركة لابد لها من زمان يقع فيها الحركة
الا ان الزمان لما كان مقدار الحركة على ما مر كان متوقفا على وجود الحركة واليه اشار بقوله
فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في
حركة المتبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لابد لها في تحققها من هذه الامور الستة
فلان الحركة من حيث انها امر لابد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها حركة ممكنة
لابد لها من علة فاعلية وحيث انها امر ممتد غير قار او مستلزم لامر ممتد لابد لها من
زمان ولابد لها ايضا لذلك من مسافة او مجرى مجراها واما استلزام الحركة للمبدا
والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المتعلقة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا
كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدا ولا منتهى بالفعل نعم اذا

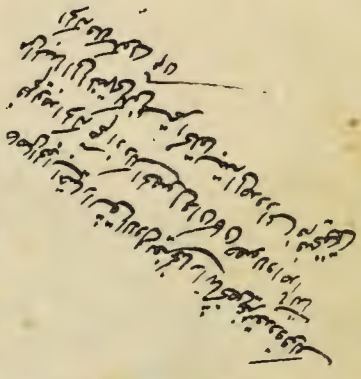
المتبيض
حيث

متعددة فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر
انا واحدا
فلا يكون في كل اين الا آن واحد فتلك الاينات لا نهاية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات
وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاينات فيلزم انقطاع
الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان المتحرك عند من المسافة
الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف
نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض
كذلك تعدد الاينات بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة
اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين
فيه يمكن ان يفرض بينهما اينات غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما
نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا التحرك
في الكيف كيفية واحدة غير قارة فمتى كان ان يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن
ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان متصلان بل كل كيفيتين مفروضتين
فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخرى فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول بان
المتحرك في الاينات المتباينة في النوعية كونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما يابى
الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون
شيئا موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال
لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال
الماضي والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في
الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة
غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة
فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة
لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انها لا وجود لها في الاعيان
ليلزم دفع الشبهة

قبل ان الوصول الى المنتهى

اصلاً اقول لما اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك اعم
من ان يكون انا او زمانا يختار انها يتصف بالوجود في زمان قبل ان الوصول الى المنتهى لا حده
ونهايته فان قيل الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول اما في غير منقسم في
امتداد المسافة فهذا الحصول في حد معين ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا
ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاه اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر
على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل
لزم تتالي الانات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل
بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون السكون الجسم في ذلك الزمان متحركا
ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل وربما اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان
وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور يوجب تشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط
الحاصل للموضوع الواحد بالشخص في زمان واحد في مقوله واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين
مبدا ومنتهى معينين واختلاف نسبة هذا التوسط الشخصي الى حدود المسافة بحيث
يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعدده في ذات هذا الشخص بل في عوارضه واحواله
فان قيل تلك النسبة المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متواترة متصلة كان
هناك بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الانات والحدود وان لم يكن متصلة كان
هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة في الانات الى الحدود المفروضة
في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث
اي حد يفرض في مسافتها ينفرض لها هناك نسبة في ان تخالف النسبة التي
يمكن ان يفرض لها في حد آن سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى
التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة
مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون

لا يكون عبارة عن التوسط المطلق
لانه امر كلي ولا وجود للكليات في
الخارج فاذن الحركة الموجودة م



العتبر من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه ولا شبهة
في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمال اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول
الجسم في مكان بعد آخر هذا على التعريف على راي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا
يثبتون الحركة في ساير المقولات والمراد على ما ذكرنا انما هو الحصول الاول في المكان الثاني
فاندفع الاعتراض بان الحركة ينقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما ينقطع في الان الثاني
لا في الان الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون
الجسم بالتوسط بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز في آين بل يكون في كل آن في حيز آخر
ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة
يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول لا بعده حاملا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا
والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الان مخالفا لحاله في آين يحيطان
به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة
ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما من اول المسافة الى آخره لكن تخالف
نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود
سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امر ممتد غير قار ويطلق عليه الحركة
بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال
قبل ان تزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي هي المبدا
والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك ويفرض
لذلك خطا او دايرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في الموهمة لاستحالة وجودها
في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد
انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحيط به آنان آن حصول المتحرك في المبدا
وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى
ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا انفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود

بل انما هو مقدارها ايضا يستحيل وجوده
وجوده في الاعيان كما ذكره الشارح
م ك

في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان
والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان والحركة تفارق سائر الكمالات
من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب يمكن الحصول
لكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول
المطلوب بالفعل فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو
بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل ولا من جهة اخرى كسائر الكمالات
فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او في غير ذلك بل هو من الجهة التي هو بها
كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة
النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن من حيث هو بالقوة بل من حيث
هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل
يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها
فمما لا يتصورها الا اذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في
هذا التعريف يدل على تصورها بوجه والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور
حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل
صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية او غير اينية
فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفي العليل
اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يتوقف تصور شيء لوجوه بعضها
اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف
بالوجه لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان الحد لا ينطبق على الحركة
المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كما لان اول وثان
نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا
اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما

ثم ان م

الجلي م

ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى ان سكون الكون مماثلا للحصول الثاني في
ذلك الجزء وهو سكون بالاتفاق اذ اللبث امر زايد على السكون غير مشروط فيه فعيدا وجه الحصر
بانه لو كان سكونا حصولا اولا في حيز ان في حركة والا فسكون قد دخل في السكون الكون في اول زمان
الحدوث واعترض الاسدي بانا لا نم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص
بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم ان اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في
الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني لزم ان يكون حركة ايضا ولا قايل به واعلم
ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وحدة
والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول
منوعة بل هي لاوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى
جوهر وافتراقا بالنسبة الى اخر والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة
قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او بسيرا
يسيرا ولا دفعة ونظر متاخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة
ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار للحركة فيكون التعريف دوريا فعدلوا عنها كذا في
المص وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللا دفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات
اولية لا عاثر لحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في
التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة
للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي
والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة
نقصا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها
وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا يقابله حصول غير لكن ليس بمعتبر ههنا اذ لا
يجب ان يكون الحركة لا يقارنها حصول ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول فيكون حصولها
كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول

العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يقتضي
الى صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية
وشال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف باليامن واليسار لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء
منها الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون
عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه
في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم وهي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر او لا وعلى الاول اما ان
يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبار امكان تخلل الثالث
دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء بينهما فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان
وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا
بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا
اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في حيزين وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في ان انقطاع
الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن
الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز
الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي في تحقيقه ان الحصول
الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى
الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة
الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في ذلك
الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول
اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا ينحصر في اربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى
قد خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون

حصول م

الاين

سكون

والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب
الاعداد لا ترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع
بقوله وتكثر صفاته تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تعالى
بالنسبة الى كل من الموجودات اضافات فيكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض
عليه بان بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة
له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان الكل يتفقون على انه تعالى
ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة
لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما يحدث
بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا
بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض
ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل
مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بمحلين فاذا اذا تعلق
المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق بمحل
حقيقي اخر بمحل اخر فيحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق
فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة
والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق
على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرض من المضاف الحقيقي اذ
لولا هذا الاختصاص وكان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك
تغاير فضلا عن الاختلاف ثم اختصاص المشهوري الحقيقي اما باعتبار امر زائد في
الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي
موجود في شيء منهما مثال الاول العشق بالعاشقية من جهة ادراك جمال المعشوق
واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني في العلم فان اختصاص

يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى م

والاتفاق م

فان اختصاص العاشق

والنقل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوتها ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء
الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول بقوله لو
والا لتسلسل يعني لذا الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل الاضافة
بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل في الامور الموجودة و
لا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض يتوجه على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا
محتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى
عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية
بل من حيث ان الابوة لا تخلو حالة في محل فتعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليها كما بينا ويتسلسل
لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة
عليها واما حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك المحل فلا جرم كان حصول ذلك الحصول
في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان
يكون نفس ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء لا على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم
وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت الموجودات مشاركة لسائر في الوجود ومتمايزة
عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن
الاتصاف اضافة مخصصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على
نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي
هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء
اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة
بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ولزم عدم التناهي في كل مرتبة من
مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يحصل لكل عدد صفات لا تتناهى
لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة
وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى ~~ربع الثمانية~~ غير النهاية وكذا الثلثة

في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله لا يتصور تقدم الشيء م

ومن معروضاتها مضافا شهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا شهوريا
ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين
الى اخر من حيث هو مضاف يجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الاخر ايضا كما يقال الاب
الابن فيقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من
هذه الحيثية لم ينعكس فلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان انسان اب واما المضاف الحقيقي
فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يتصور في الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا
يفتقر الى اعتبار صرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما الى تساوي الحرف في الجانبين
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم و
المعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين
موجودا بالفعل فلا بد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا
بالقوة فلا بد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل
كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين
بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان والاخر من شانه التاخر بحسبه فان قيل
المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل
لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل
اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما ايضا
اعتباريا فلا وجود للمتضايفين عينا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ
بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود الذهني
فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك
والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده وتعرض الاقسام
للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاخر والاين
كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى

موجودين

المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الابيض والاسود لا يتضادان لصدق
الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص بما ذكر ما قالوا
من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم
يمكن ان يكون وتر القسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان للمستقيم الواحد
بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد
كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدها
من الاولى فيكون ضدها بالضرورة اولى وليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم
ضدا لشيء منها لانه طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها
المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما
الموجود في الخارج ما هو مستدير معين فلا شيء من المستديرات المعينة اولى بالتضاد
لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع تعاقبها للمستقيم في الموضوع
فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان
يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض
بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من الوظيفة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم
ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من
غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما
في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر ط اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة
بالجسم فليس بصحيح اذ قد ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الجسم بل بسطح وقد يطلق
الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان
الخلقة كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف وهو حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس
الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة
اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها

مبحث الشكل

مبحث الاضافة

و

فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح او قعه في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يتجاذبه
جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدايرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه
موجود فالدايرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد تفرض في داخله نقطة تتساوى جميع
الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم
متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد القياس
الفقهي فهو لا يفيد القياس العلمي اليقيني وان اراد توقف وجود الدايرة على وجود الخط المستقيم فهو
ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو بحيث اذا ثبت احد طرفيها وحرك الاخر
حصلت الدايرة اقول ان اراد ان حركة الدورية موجودة بلا شبهة
وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث ثبت احد طرفيه ايضا موجودة
بلا شبهة فالدايرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير
وكذا عن عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان
المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير
لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع
الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين
لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني
صحيح دون الاول لان الدايرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط
مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي
فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو ويوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير
تسليمها ايضا يقال لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول
الخطين في الموضوع الواحد القابل في حد ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه
لا خرابين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد
واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد

طرفه

موضوع الخط المستقيم مستو

والا فهي واجب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة
والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة بسبب
انها كمية شيء مخصوص كالحلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في الحلقة
مجموع الشكل واللون او الشكل المستقيم المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا
اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم قطر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس
الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط
المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة فاذا
وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان المستقيم
والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة
واما لوازم الفصول المنوعة فيستحيل ذواتها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال استحالة
انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه زيد او انقص
من المنحني او مساو له فظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي
على سبيل التخيل الكاذب واجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق
تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باقية بحالها لكن زال عنه صفة الاستدارة
الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق
المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى
يعود الى وضعها فان محيط الدائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح
غاية ما في الباب ان الانطباق وهمي تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار
الانطباق في التساوي والحكم بر وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة
المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا ثبت نهايتاه وقتل
لا يتغير وضعه ورد بان قتله توهم كاذب ولو صح لتغير وصف ضرورة ويرسم ايضا بانه
الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة

وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما عصب ثابت والالم يتقرر صورة الاذى في الخيال فلا يشتاق
النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد
الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر
فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة
والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع
من الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة
للخط والانحناء للسطح والخط والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او
الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا
باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة اي عبارة
عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من
الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزئيه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة
المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بانه مبني ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص
السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها
مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة
بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد يتنفذ في عمق
الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها
مع البعض لكان هناك اقسام لا يتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائية وثلاثية ورباعية
وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لا يعتدون بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا
لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما
نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية الثالث
ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها
انما يفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي
تسليم

هي

مبحث الكيفيات المختصة بالكميات

وكانه متردد في اداء هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء
المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال
والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفيات الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما
يصرح حيث يقول الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها و
هي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او غير وضع او شكل
او عن انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال او الملكة وكذا اتصاف البدن
بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة
بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او من ان ينفعل
واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا فاذا لم يدخل البدن تحت الحال
والملكة لم تدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لهما والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان
تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انها كيفية نفسانية
يحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها من موضوعات اطلق عليها اسم الانواع
وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن
والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من نفوذ
النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول
الى المستلذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي
والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير متوقع وشر منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما
غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فالخير المتوقع الى الخارج والشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل
انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع
وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا

شرح الفرح وغيره

للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخ
كما زعم البعض على ما قال في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها الافعال
الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة
على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث تكون الكيفية حالا ثم تصير ملكة لان
الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف
في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات
وما ذكره الامام من انها يتناول صحة النبات ايضا وهو اذا كان افعاله من الجذب
والهضم والتغذية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان
من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما هو المتبادر وعلى هذا
يكون في تعريف الشفا تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من
مطلق الكيفية واما ما ذكر في مواضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها
بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنها الافعال كلها صحيحة سليمة
فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة بدن الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن
بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست محسوسة وتعريف غير المحسوس
بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة
اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وفي مواضع من الشفا ذكره
ان المرض من حيث انه مرض بالحقيقة هو عدم وليست اعني من حيث هو مزاج او الم و
هذا اشعار بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين الكلامين على ما اشار
اليه الامام هو انه عند الصحة تحدث هيئة هي مبدا لسلامة الافعال وعند المرض يزول
تلك الهيئة وتحدث هيئة اخرى هي مبدا لمسلمة الافعال وعند المرض يزول تلك
الهيئة وتحدث الاخرى في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى و
فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد

وحاصله انما قدم الملكة للاتفاق على كونها صحة بخلاف الحالة
فانه اختلف فيها فبعضهم يجعلها صحة وبعضهم
يجعلها واسطة بين الصحة والمرض
والتنمية

ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور
او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لا يجوز ان يقوم بالبعض
فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب
بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد
او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور
او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ثم كيف
واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت
في الاجزاء الاخر من غير شرط بوجود الجزء الاول الذي به تتحقق البنية وتقابل الموت
تقابل العدم والملكة لان الموت عدم الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارئ بعد البصر
كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا
للحيوة تقابل العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل
ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من افعال الله تعالى او من ملك يقتضي زوال الحيوة
الجسم من غير جرح واحترزنا بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على
ان المراد بالاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا
للاماتة دون الموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت و
الحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير
وهو تعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت
على حذف المضاف اقول الامور العدمية قد يحدث منه بعد ان لم يكن يعني تتصف
الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا
فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
المعتبر على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر عنها اي
لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل

لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة بقيام بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه م

معنى الصحة والمرض

للتنبيه

المزاج ومبدأ الحس والحركة يغايرهما ضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف
الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها والغاذية في النبات
والحيوان حقيقة واحدة فيلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة
الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج
وفي العضو الذابل والالتئام يسرع اليهما التعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير
اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة
الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة
القابل واجيب عنه بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا
باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز
ان يمنع قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية في المانع بالنسبة الى ذلك البعض
فلا بد من البنية يعني لما كانت الحيوة عندنا مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها
بالبنية وبالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتأليف من
العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون
من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
نابتة من القلب يسمى بالشرايين والحيوة عند المص مشروطة باعتدال المزاج النوعي
والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المتقدمين بناء
على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاص البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن
الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لشدة او شدة ربط يمنع نفوذه
وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر
للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا
على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت بها فاما ان يقوم
بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما

والتتميم

بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا لاحتاج حصولها فينا الى ارادة
اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له اللهم الا ان يذكر واهذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى
ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الاراده المقدورة
هل يكون مراده للعبد بارادة اخرى اولا او جبر لاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر
عالم بر ذا كرلم الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى
لما من لزوم التسر واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي
كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها التخصيص
والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ان الارادة الحيوة والموت وجه اخر وهو ان
الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل تنفر عنه
وقد يشتهي الطعام ولا يريده اذا علم فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من تلك الارادة
والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا
الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة بدون الكراهة المقابلة
للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان
ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت يفتقر الى الحيوة وهي
صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير
للتحقيق على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ القوة الحس والحركة وكان
هذا هو المراد بالقوة الاولى لتمييزه عن قوة الحس والحركة وقيل قوة يتبع الاعتدال النوعي
ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوعي على ما
هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه
بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع
من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة
والباطنة والقوى المحركة نحو طلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال

مبحث الحيوة

المزاج

يقبل الشدة والضعف ويقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية
ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصد اليه بل يكون جزما
بانه سيقصد الفعل ويكون متقدما على الفعل غير موجب له ودليل ذلك العزم والجزم
لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن
التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها
موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة
فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال
الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشارة بقوله وتتغاير
اعتبارها بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة تتغاير
اعتبارها بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما
اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالاتفاق
الخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما
اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا
القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة
يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد
يتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا يتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة
بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل للمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي
اي اريد وكذلك الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد يتعلق بنفسها دون النفرة
وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها
بنفسها لجواز ان يعتقد النفس ان في اعتقاده لمنفعة فعل او في ميله اليه نفعا
ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور

ان اشتهي

بعضها زكلا من الارادة والكراهة لازم للاخر مع تقابل المتعلقين اى ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة
مقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اى كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة مقابل الاخر وذلك لا يشترط الشعور
بالمقابل على ما مر اقول لعل المص حيث عبر الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك
ان ارادة الاتيان بفعل يستلزم كراهية تركه اذا اخطر الترك بالبال وكذا
ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا اخطر الاتيان بالبال وبالعكس في
كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعنى قوله لجواز
ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل
مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع
عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر
على ما اشرنا اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملل اتفقوا على ان ارادة الله تعالى
اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجب المراد اعنى لزم وجود ذلك الفعل
وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة
القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور كما في
العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا
واما اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة
وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجاحظ وابنه وجماعة من متاخري
المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء
معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اى
القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل لا عزما عليه
لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم
على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس
على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين

لانفسهما

يقال

المجهد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع اراده ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة
الشيء ارادة ضده واجيب بالالزام ان اجتماع كل من الضدين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين
وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر اضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع
كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه اراده على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء
مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه
ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم
لو فسرت باعتقاد النفع او بميل يتبعه الجاز فيهما كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء
وكراهته الشعور به ضرورة وتقدير اراد الشيء لو يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم
كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد
بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول
لا معنى لدعوى الاتحاد بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد يوجد بدون كراهة الضد المشعور به وذلك عند
عدم الشعور بالضد لا يقال نحن ان اراد الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة
الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف
بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام
فذهب الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا
لزم ارادة الضدين وهو ظ لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع
المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة كثير من الامور المشعور بها ولجواز
ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بما مر من تفسير الارادة
على راي الشيخ ومن تابعه والى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل

من الملتمس ثم

واحده

القاضي ابو بكر

ولا يوجد

لا يدعي

الذي

بجواز ارادة الشيء بصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع

ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل تعقبه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن
ان يكون نفسها فان الهارب عن السبع اذا عين له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة
منه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما النفع يعتقده فيه ولا على
ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة ان من دهشته لا يخطر
بباله طلب مرجح يختاره بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف
تفكرا حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان
من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذا الجايع اذا كان
عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر من غير داع يدعوه اليه
والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا
لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من
جميع الوجوه في الامثلة المذكورة مم ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة
من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يجز تشبثا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور
بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة
فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا لو اذا
فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على اليسار لان القوة
في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو الشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدمين
والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجلي منع الضرورة والمعارضة بالضرورة
ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها
لكانت اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما اللازمة فلما مر من ان النسبة بين كل
مفهومين منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين
لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما
مع ضد الاخر لان هذا شان المخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو

من الظاهرة لا اثر عند العقلاء فان المتمكن في غلبة علم ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد يعرض
له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يتعاطاه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة الغلبة
اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بتفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة
كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة عين الصحيحة من
جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان
العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف
كانت اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر
ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في شوائب المادة
كان ادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات
العقل اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى مادية
منغمسة في الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس
حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالنفع
الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينا
او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا
اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة
مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل
او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفار من يعقب اعتقاد
الضرر وذلك لانه كثيرا ما نعتقد نفعا لشيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا
الاعتقاد ورد بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او الضرر بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث
يمكن وصول ذلك النفع اليه او لغيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر
من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب
لمن لا يصل اليه اما في التارك التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى

من غلبتها

اعتراض بعضهم اي اخر العوض

رفض كذا شيء

رفض كذا رد

وتيرا اذا اختص وتكذا شيء

مبحث الارادة

ارضاه

سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو
ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه
ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف
وكذلك يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج
المتفق فانه لا يولم وعليه برهان انى ولما الانى فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب
الغب ولذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الكهب المدقوق
فان حرارة الغب يجد لذتها باشتداد ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو
ان الاحساس شرط مخالفة كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بينهما كيفية
لا يحصل تاثير للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكون شرطا بالتاثير فاذا
تمكن الكيفية المنافرة في العضو زال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس
ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية الثانية فلا يكون هناك
الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافرة
واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت وتادت يضعف الشعور
بها شيئا فشيئا بحسب استمرارها لقلة المخالفة بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف
التاثير والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفية
الحاس وكيفية المحسوس ولذلك كان المغاص في الحمام يستسخن هواءه اولا حتى
اشتاز عنه فيتاذى به وذلك لمخالفة كيفيته بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث
فيه قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام ويسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية
هوائه تراه حينئذ لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي
هذا اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي
كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق
بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى

الابرة سوزن

صاحب الغب

صاحب بين د

المغاصة كمر بين

المغاصة ناكاه بجايى فتن

اشتاز الرجل انقبض ص

قاب ساعة اي مقدار ساعة

هو له

والقابض لفرط التعميض والتقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها
مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة
الصماخ واستنكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عقر يده بسكين شديد
الحدة في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم
عنه بل تفرق الاتصال يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا
وان كان قليلا ومنها ان ما يبتدي العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم
الذي هو مسببه ومنها ان الغذاء يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان تفرق اتصال
اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة
الحس وكذا النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من
التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلتفرق هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل
واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه
الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء
واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز
ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عن المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء
بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصف مستمر فلا يحس لصغره واستمراره ومنها ان
تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة
اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب
ايضا هو تفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف
اقوى تاثيرا من الجراحة فظهر ومنها ان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض
فلا يكون عدميا اقول لو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف بامر في الخارج ويكون ذلك الامر سببا
هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي والسبب الذاتي للالم امران احدهما
تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما

براءة الاتصال وهو عدمي فلا يصلح
علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق

ان تصورها بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافر اجيب بانه لعله اورده على تقدير احتياجها
الى التعريف دون استغنائها عنه وايضا تصورها لكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورها
تصديقها على بعد ابلغ مما فكر في تعريفها لا يستلزم تصورها وزعم محمد بن زكريا
الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اي معنى
الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او عيته ونحن لا نمنع جواز ان يكون
ذلك احد اسباب اللذة او نابعة العود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة
لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليس طبيعة حصل ادراكها
الذي هو اللذة انما نازعه في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن
ان يحصل بطريق اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة
غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل
ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك ببالنا قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة
الحلاوة اول مرة وقد يحصل الالم من غير لذة كما في حصول الضجر على التدريج في
ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية
التشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمص اشار الى المنع الاول
بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني
بقوله او غيره يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قولنا انها
عن الالم لا غير والموجود في نسخ الكتاب هذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية
ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم بمعنى الحس منه الذاتي تفرق الاتصال
بشهادة التجربة فالحار انما يؤلم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزم تفرق
الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما تكاثف اليه ويلزم
من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم لشدة جمعه والابيض البرق
لشدة تفرقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التصديق والقبض

الخلاص عن

سببه

اللوق شديد البياض ص
يبرق

وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين المحمولين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع
اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الاخر والتقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي
اللوازم الاتصاليه ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما
بديهي كساير الوجدانيات وقد يفسر اللذة بادراك الملايم فقال اللذة ادراك الملايم
من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم هو كمال الشيء الخاص
به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذايقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفق والتغلب
للغضبية والتقديم وادراك حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقوله من حيث هو
ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم انه يبرء بحاذا من التعب
والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على
ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر
وبهذا ايضا ظهر فايدة قيد الحيثية في تعريف الالم فما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك
مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا
المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا بانما فتم المعتبر هو الملايم بالقياس
الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملايم في شيء ويلتذ به وان لم يكن ملايما له وقد
يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس
اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك لان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به اخر وذكر
الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف لا نجد حالة من انفسنا
نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم
ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها
بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافرة ولا هو كاف في حصوله
لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك
ايضا ولم يعلم ان هناك طبيعي فان قيل كيف تتاتى هذه المناقشات وقد اختار

فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثانى
واختاره المص لهم فى اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع عن القيام فان كل
عاقل يجد فى نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وهى الا ان فى زمن
صفة وجودية هى العجز وليس هذا الوصف فى الممنوع ولابى هاشم ان يجعله اعادة الى عدم القدرة
فى الزمن ووجودها فى الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع
والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو
بحاله فى ذاته وصفاته وانما التغير فى امر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة
قال المص فى نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة
عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة
بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك
الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش وعما ذ بحركة
الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه
وجوديا ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اى لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة
صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما
فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضى تضادهما
والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفا بخلاف الخلق واعلم
ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء
صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة
من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما
وامتناع اجتماعهما فى محل واحد فلا كيف والظاهر اجتماعهما فى كل محل واحد بالقياس
الى فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لا تستلزمان لهما وتنافى
اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان

وذلك

قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معًا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز
اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة
الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل
لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو اشتغل لفعل اخر فلا يمكن
اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا
يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى فلا يمكن ان يقع المقدور الواحد الشخصي
الا من قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة
اذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخر وقدم مشروحا في مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته
ولا استبعاد في تماثلها اي في تماثل افراد القدرة ذهبت طائفة الى ان افراد القدرة مستبعد ان
يكون متماثلة لانه يستبعد ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما من دليل
امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور
مماثلة لقدرته على مقدور اخر والا لكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد
من ذينك المقدورين ويلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد النص
هذا المذهب وقال ولا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز
تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعهما على قياس ما عرفته في القادرين
لانه اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا
جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه غيره بالاخرى لان
لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان جاز وقوعه غيره بالاخرى وحدها
بلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى
او بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة
اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا

واحد وقد حكم باستحالته لانا نقول
اذا جاز وقوعه غيره بالاخرى باحديهما
وحدها في زمان مع

ورد هذا الاخير ان وجود المقدور ح اما بالقدرة الزايلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب
ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني
ان كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه ح لا يلزم من فرض وقوعه
اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم
قطعا وايضا لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل بما يقع عليه بل مقارنة له
واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها
قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما ثبت في زمان تعلق
القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل
الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه
ح بان نقول له معنيان احدهما ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل
مشروط بشرط كونه قبل ح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية
وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا الحكم لم يلزم من وجود الفعل في الزمان وحده
حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للقدرة فيكون
هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع
الذاتي بل الامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير ح فانه يمكن
ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان الفعل ويحصل بدله وصف كونه في
زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد ح بشرط
قيام اذ يمتنع كونه قائما وقاعدا معا وليس ح في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام
ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد
بالشخص لقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كانت كل واحدة من
القدرتين مؤثرة واما من جوز ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع

الاول

والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل لكنه غير ذلك مشروط بشرط كونه قبل ح

وقوع

تدبر

لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم عنه احد امرين اما
قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والتالي بقسميه باطل
ويجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في الحال فان قيل ان استمر الكفر في
الحال فلا قدرة على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل
الحاصل فيتنافى التكليف والقدرة التي هي شرط اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور
واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف
فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح
جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان
اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم يسلمون
عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل لعدم القدرة وتحصيل واما حال
الفعل فلامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم
ح احداث الحادث وايجاد الموجود فمحل بان الح احداث الحادث باحداث اخر وايجاد الموجود
بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة
للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديم ولها تعلقات
حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله
بوجهين احدهما ان العرض والاعراض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت عند الفعل
فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو ح واجيب عنه اما اولا
فبالنقض بقدرة الله تعالى فان صفاته ليست متغايرة لذاته مما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني
لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالح هو
نفي وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا والملازم هو وجوده بدون مقارنة العلة
بل مع سبقها واستحالة انفكاك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم
قدرة وتحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل

علة لقوله فتدفع

وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته

واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب
الاشاعرة الى انها متعلقة بالطرف الواحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا يكون قبله كما سياتي
فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي
الرازي القدرة يطلق على قوة هي مبدا الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل
ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى
الضدين على السوية ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرايط التاثير منها ولا شك انها
لا يتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر
سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرايط المعتبرة في وجود المقدورات المتكثرة
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص بها يتعين وجوده من بين المقدورات
المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير فلذلك حكم بانها لا يتعلق بالضدين ولعل المعتزلة
اراد وا بالقدرة القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض
عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يتوهم
ان المراد بالقدرة المستجمعة لشرايط التاثير ويتقدم على الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين
لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة
الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلث وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل
لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة
انه لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والمكلف بغير المقدور غير واقع لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان
القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل
يلزمه ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها
لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة

القدرة بصفة يكون مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لتقارنها
القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس
الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه
فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب
بان ليس المراد بالتاثير الفعل بل القوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما
صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث
بها على وجه يتصور معه مقارنة الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة
كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وهذا يندفع ما يقال لا بد من القول
بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب
اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركة السقوط والنزول والحاصل
انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر
بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لفظا والقدرة يفارق
المزاج لمغايرة التابع يعني ان الاول منها يغاير الاخر فان المزاج الكيفية
متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون
اثره من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات
الاربع واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه فالقدرة يغاير المزاج وغير نظر لان الشيء الواحد قد
يكون له اثار متغايرة وفي قوله ويغاير الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في
التابع لف ونشر مرتب ومصحح للفعل يعني ان القدرة يقتضي صحة الفعل بالنسبة
الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيد ما تقدم بالنسبة
الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب
انما جعلته بان لا جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة
هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء
اي الفعل والترك

واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد ما نعة عن تعقله كما
صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث
يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما كان المقارنة
المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن
هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل الا ان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة
الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث يقبل لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره
في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل
او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة المقارنة المطلقة على هذه المقارنة الخاصة
لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض
وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور
ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان تعقل المعقولات ويمتنع عليه ان تعقل
ان تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها
القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية
القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة
وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور والاول وهو ان يكون مصدرا
لفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدرا لفعل
واحد بدون القصد والشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة
لا بالشعور وهو القوة النباتية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور
وهو القوة الحيوانية والقدرة يفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير
الطبيعة بلا شعور واعتبروا في القدرة مكان القصد والشعور اختلافا في الآثار فنسب

تعيين صدق

مبحث القدرة

بدونه

القدرة

يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما
بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد
في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في
العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة
المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة في العقل والمتقدم على
المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في
العقل فلا تتوقف عليها والا يلزم الدور فان صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة
في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته يكون صحة مقارنته التي لا تتوقف على المقارنة في
العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع
ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه
الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهو صحة مقارنته
للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا
قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة
المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل وكل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير
يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن تعقل
انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية
تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا
لذاته دائما لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه ونفسه دائما حاصل او بحصول مثاله
فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة
اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم لامكان المصاحبة اشارة
الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارنه معقول آخر وباقي المقدمات محذوفة

المطلقة التي متقدمة على المقارنة

المطلقة م

وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان
تعقل انه تعقل ذلك الغير صح

او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع
المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه

متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا
تركبت مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني
ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية
التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد
عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض اما ان
كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل الصورة
المعقولة فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال
فيه لان الصورة المعقولة حالة في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى و
انقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة
اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة
في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية
من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فحينئذ
تركب الصورة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية
والحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان يكون
حاصلة بالفعل وتركب الشيء من اجزاء غير متناهية بالفعل ح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في
مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون
بريئا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشأن ماهيته ان تكون معقولة لانه
لا يحتاج الى عامل يعمل بها حتى صار معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة
وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجريهما من الامور العامة للمعقولية
والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل
مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكلما

اقول المقارنة تكون مقارنة الصورة والاعراض
لان المجرد قد يقارن الى ادراك الشيء مثلا لكن لا على
نهج الوجه ح

المعقولة
نعم ان ياخذ الشق الاول الى الانقسام الى الاجزاء التي تتهي في المجال ضرورة كون
هذا الشق عدم الانقسام الى اجزاء متشابهة بالفعل ثم لما كان هذا الشق
الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل ثم لما كان هذا الشق
مختصا بهذا المحذور بعض انه المحذور والذي يحصل والاتي المحذور
الاول فضلا عن الاول وترتب عليه المحذور الذي يحصل والاتي المحذور
الاول كتعقل شيء كل لا ينقسم من

نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض كل منهما فلا يستدعي عين
الاخر ولا رفعه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض
كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين
لا يستدعي عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فا
كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين ولامتناع
الخلو عنهما والاحرى ان يفيد ان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا
الفن يعني ان الاستقراء يعني الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح
جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل
منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي ويسمى القياس المقسم والا فهو ناقص وهو المفهوم
من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد
وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين
ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم
والسباع كذلك فالحكم ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون
حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما
التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما يسميه
الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا
الظن اذ يحتمل ان يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة
فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان فاذا هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال
بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لغوا لا تاثير له اصلا
واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن
اي في فن المنطق فلا وجه لايرادها هو زايد على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد

احد الجزئين لازم لصحة الحكم

لازم التعقل والتجرد

وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال
والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني
الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس
باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تاثيرا غير
التصديق اعني التخيل الجاري مجرى التصديق والثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما
فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف
او التسليم فهو الجدل والا فمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المغالطات
التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة
المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات
المتشابهة لمادتها قسما واحدا ههنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما
واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لا يؤدي الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول
كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن
تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم
بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل وباتجه
اما ان وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقي يعني ان القياس الاستثنائي اما
متصل وينتج قسمان منه احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالي
والثاني ما نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق
اللازم واتفاء اللازم يستلزم اتفاء الملزوم وما استثنى فيه
عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان اتفاء الملزوم لا يستلزم صدق
لازمه ولا اتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا اتفاءه
لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج فيه
قسمان لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم

نقيض

فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباتها يكون دورا
قلنا افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم
بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا
فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام
قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لابد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة
مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما
واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في
الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام
واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف
بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال
الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه ورد
باحد المتساويين على الآخر كما يقال كل ناطق انسان وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب
بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي
هي الافراد الانسان والقياس اقترانيا واستثنائيا لان القياس ان كانت النتيجة
او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن
الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة
اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقترانيّ
باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الوسط الى الطرفين
ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى
وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما و
هو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع

دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يؤول معناه الى معنى آخر والى
هذا المعنى اشار بقوله ويجب التاويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
فانه يدل على الجلوس وقد يعارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى
فيؤول الاستواء الى الاستيلاء ويجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد
الدليل النقلي لانه تصديقه يستلزم تكذيب العقلي الذي هو اصل النقلي لاحتياجه اليه وانتهائه
بالآخرة اليه كما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقلي بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق
الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه يبطل قطعا لكن عدم المعارض
العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية و
عدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذا كان
الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد النحو والصرف في
وضع هيئات المفردات وهيئات المركبات والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة
من المنقول عنه ومتواتر يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض
والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول
صلى الله عليه وآله في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها
وكذا الحال في صيغ المضارع واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في
ذلك الزمان فيما يراد منها بين اهل زمانه وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة
تواتر تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فاي قيل احتمال
المعارض قائم اذ لا جزم بعد مجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات
فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا تعارض من قبله واما في العقليات فلان العلم
بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق الحجة على ما هو
المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر

والانقياد له فيما امر وبناه ولا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم ان جماعة
لا يعارض القواطع وما استدلوا به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة
اراد ان يشير الى ما يتعلق بالنظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل
الظن وهو الامارة وبينا يطرأ ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل
لا يصح الا بالنية لقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف مع استحالة
الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من
العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد ان يستفاد من النقل فيلزم الدور
ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله
تعالى افعصيت امري وكل عاص مستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة انما
عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي
الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي
اليقين لانه انما يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المنوية
وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة
رواة اللغة لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم
النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى والمعنى الاخر وعلى عدم كونه مستعملا
بطريق المجاز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص
ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد
ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره
وكل واحد من هذه الامور بجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين
الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما

ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان
الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة له لترويج الاراء الباطلة ودفع الحقائق
الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال الله تعالى ومن الناس من يجادل في الله
بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق وابطال
الباطل فمامور به كما قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا
اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى عليه السلم مشهورة
ان لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله الزبعرى
قد عبدت الملائكة والمسيح افترام يعبدون فقال صلى الله عليه وآله ما اجهلك بلسان قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال اني لمسلم حركاتي وسكناتي و
طلاق زوجتي وعتق امتي فقال امير المؤمنين عليه السلم املكها دون الله او مع الله
فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله
فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر
هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى
بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فكيف يكون منهيا
عنه وثالثها قوله صلى الله عليه وآله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن طريق
التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت
صحته اذ لم يوجد في الكتب بل قيل انه من كلام السفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن
عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقال عمرو
قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده
الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان بكلامهما فقال عليكم بدين
العجائز وان لم يسلما صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه

التلفيق
بهم ورد

ادعوا باطل بلون

حرص در رفتن در حرص باطل

الصحاح

فالاشا

الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة
الله تعالى وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي
صلى الله عليه وآله والصحابة رضوان الله عليهم الاشتغال بالنظر فيما ذكروا ولو كانوا قد اشتغلوا
به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلافها
وكل بدعة مردود لقوله صلى الله عليه وآله من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم
من عدم النقل لم يتواتر لانهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما
ويقررونها مع المنكرين والقران مملو منه وهل يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما
نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير
المذاهب وترتيب المسايل وتفصيل الدلايل وتلخيص الجواب والسؤال ولم يبالغوا في تطويل
الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفس وقوة الاذهان وحدة القرايح ومشاهدة
الوحي المتنزل لتضيا الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعته من يفيدهم ويدفع عنهم
ما عسى توهم من شك او شبهة كما حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا
لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا انما حدث في كما حين فاجتمع لنا بالتدريج
كل ما حدث في الاعصار المصيبة فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع
الشبهة دون زمانهم وذلك كما يدل فقهاء الفقه ولم يميزوا اقسامها اربابا وابوابا و
فصولا ولم يسكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والتفريق
وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح
في الفقه لم يلزم قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بما على هذه الاصطلاحات
والتفاصيل بدعة فهو مم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم التي عبر
وثانيها انه عليه السلام نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر وهي انه صلى الله عليه وآله خرج على اصحابه
فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمر وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم
في هذا عزمت عليكم الا تخوضوا فيه ابدا وقال صلى الله عليه وآله اذا ذكر القدر فامسكوا

ويقررونها

ووجه

وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف بربه تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف
الغافل فان قيل يعرف الله تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان القدرة القابلة بان
تكليف غير العارف باطل لان تكليف الغافل اهم اذ شرط التكليف تصور وتصوره لا العلم والتصديق به
كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع
وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام
على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته
بل مع العلم بانهم لا يعلمون قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين
معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون
الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة يدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا
عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك لا يضر
فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقدر معها على التقرير والتحرير ودفع الشبهة والشكوك
والتفصيلية التي يقدر معها على ذلك او يدعي ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية
فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل انا نعرفه
على وجهين احدهما فرض عين وهو الحاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر
فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعلام الثالث انا لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر الله به الله تعالى ولا يجوز ان يتعلق خطابه بشيء
ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن
ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها
ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق
الروح وهو غير مقدور له ذاته فانه امر بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق
وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل

الدليل

الظاهر من الجواب بناء على انه اراد بمعرفة العلم التصديقي بقرينة لفظ العلم بعده ولو اريد بالمعرفة في الجملة فالظاهر انه يلزم تكليف الغافل تأمل

البعرة وبعر ج بعار ق
واحدته بعارة ج بعار ق

له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر
وسواء علم وجوبه ام لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع على النظر لانه واجب عليك
شرعا فتعين عليك الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال فيلزم تكليف الغافل لعدم علمه
بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا نجوز تكليفه انما هو من لم يفهم الخطاب ولم يقل له
انه مكلف بكذا وهذا فانهم قد خوطبوا بالتكليف فليس من تكلف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار
مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال
من المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على من لم ينظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس
الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات
هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة
على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى
فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته
والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض و
اختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال صلى الله عليه وآله ويل لمن لاكها
بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا
وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال غير الوجوب وكون الخبر
المنقول من قبيل الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة
اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن
الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهو لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه بعضها يعلم بالمقايسة الى الاعتراضات
الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب
المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو

وصفها بين لحييه ح بنى له ٥

لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله بها
الا فرع اجمالا والمعرفة السابقة اجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية
وما ذكر من الالهام والتعليم ونصف الباطن يحتاج الى النظر الصحيح اعني فاسدها
وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير
فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخالفات
كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون
وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون
واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير
الاتيان به والتكليف بالمحتج عقلا واعترضوا على الوجه الثاني لما اولا فلانه مشترك
الالزام اي لما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو
مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر
بالعقل فالنظر الان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى نظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال يكون
وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيصنع النبي للمكلف مقدمات
يساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب
النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كون طرفي
القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظارية باطل قطعا
وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه
الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب
شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهذا هو المراد بافحام الانبياء عليهم
السلام واما ثانيا فبالحل وهو ان يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل

مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويجري ما فيها من الكنوز والذخائر فيقنا وله
منها لقمة ثم طفق يكررها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انامله شكرا عليها ولا
شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى يكون استهزاء لان الدنيا عند الله
اقل من تلك اللقمة عند الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفها على المعرفة
المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر على تقدير توقفها
على المعرفة السابقة. فلا نم ان المعرفة تتوقف على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه
الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم
ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك
اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بالا وجوب حال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب واجب قولكم
في بيانه اذا توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك و
فرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز الا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن
واجبا مطلقا وقد فرضنا كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجه يمكن ايقاع الموقوف
حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف في حال عدم
الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بين الاشتراط والاستهزاء فيه
اقول يمكن تتميم المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء
جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف
بالمحال جائز واجاب المعترلة بانا نتكلم على اصلنا ونبنيه والعرفان يدفع الخوف ولا
انه مضيق واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب هو
التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس
الشكر مع كونه شقة فائدة جليلة لانه يقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغل به فهو
واجب لذاته لا لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخروي

وما يأتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده
من تحريك الانامل بالقياس الى الملك م

بالرياضات والمجاهدات م

فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر وفتشنا عن حاله ادى الى البطلان وانتفاؤه وما يلزم
انتفاؤه على تقدير ثبوته لكان منتفيا اقول انتفاؤه مسلم لا نقول انه المحال
بعنى انحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة
فيه لانه كلما استلزم الخ فثبوته مستلزم انتفاؤه لا ان ثبوته يستلزم الخ والخ لكونه ممتنعا
لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لا انا نقول
كلما استلزم الخ فثبوته يقتضى ثبوت الخ وثبوت الخ لا يقتضى انتفاءه اذ ذاته يقتضى انتفاءه
لا ان ذاته اقتضى انتفائه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير
ثبوته ايضا اقتضى انتفائه لا انا نقول اقتضاء ذاته لانتفاء جميع التقادير الواقعة فى
نفس الامر وثبوت الخ ليس من التقادير الواقعة فى نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه
الاول بان ذلك مبنى على اصلكم الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وستتكلم
عليه ولو سلم فلا نم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب باق
بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل
لانتفاء زيادة الكمال وتحصيل الاحسن واجب فى نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت معرفة على وجهها
ولا قطع بذلك بل ربما يقع فى اودية الخطاء الفاحش ثم ذلك ما ذا قبل البلاهة ادنى الخلاص من
فظاعة تبراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اى فى التعذيب الدنيوى والاخروى قبل بعثة
الرسول فدل عليه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب لوجوب الاخلال
بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا
فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو غير
لتعاليه عنها او للشاكر اما فى الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما فى الاخرة ولا استقلال
للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف العقاب لاحتمال ان لا يقع لا يقا لانه كالاستهزاء
لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله ونعمه وما شل الشاكر الا كمثل فقير حضر على

بالشرع م

وعلى تقدير ثبوته م

التقادير م

سببا عند فيه مل الخوف العقوبة بسبب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة
ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى
ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكره
واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد التكليف او علم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم
الشكر فيكون معرفة الله تعالى ايضا واجبا ايضا عقلا وهو لا يتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي
الثاني النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني متفق على تقدير ثبوته
فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف
به عقليا اي لانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني الوجوب العقلي على تقدير
ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي متفق على تقدير ثبوته لان الوجوب
لو كان بالشرع يتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب
النظر في معرفة الله تعالى ثابتا بالشرع ليتوقف وجوبه على العلم بوجوبه يتوقف على العلم
بصدق الرسول اذ به يثبت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته
بانها فعل صادر عن الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر في معجزته ثابت
بالشرع ايضا اما لا بنظر اخر في مطلق النظر واما لا بنظر في معرفة الله تعالى تصديقا
له ووجوب هذا النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لا بنظر اخر في مطلق النظر
واما لا بنظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول واذا قال الرسول
للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك
حتى اعرف وجوب النظر فيها علي لان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه
فلي الامتناع عنه واني لا اعرف وجوب النظر الا بنبوتك فعلت الموقوف على صدقك
الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام حقا
لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عليهم السلام اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام
المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا

اعني النظر
من حيث انه مرسل الرسول

كلمة صح نسخة اذا السكتة في خصوصه
اوجه ها

فلا يتصور ان يقنع ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب ما يراه المؤدي الى العلم
كيف وهو جازم بكونه عالما ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدماته حاصلة عنده
او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوص ما يؤدي اليه قادرا الى اليقين فيزول به
جهله المركب واما فيضان المبادي مترتبة دفعة والانتقال منها الى المطلوب فذلك مما
لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمطلوب اذ لولاه يلزم طلب
المجهول مطلقا او يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدماته حاصلة عنده
او ملقاة اليه ورتبها قادرا الى المطلوب كما ذكر آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان
وانتفاء ضد المطلوب على تقدير تيسر كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر
في معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار
المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان
عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية
وكل يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه اذ عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا
فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا
عقلا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي فكر الله تعالى
ودفع الخوف كان التكليف بهما النظر واجبا اما ان شكر الله تعالى واجب عقلا
فلان شكر المنعم واجب ونعم العبد كثيرة فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما
ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية مما لا يحصى
كثرة ولا شك في انها اليه الا منه ومن المعلوم ان من انعم عليه مثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه
ولم يعترف له بالانعام ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته لصلاة منه العقلاء
قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى
واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة في نعم
جسام ويجوز ان يكون المنعم [illegible] بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وان لم يستكره

يرد هذا ان حمل حضور المطلوب على حضوره بخصوصه ولو حمل على مطلق الحضور وان كان بعنوان انه مطلوب هذا النظر اندفع ذلك لان طلب المجهول المطلق محال بديهة م ق

مقدوره كالنظر

عقليا

الله تعالى عليه

اليها في العلوم الفوضية التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المط فيها اليقين واجيب
بان الاحتياج الى المعلم بمعنى حصول المعرفة بدونه مم وما ذكرتم يدل عليه وانما بمعنى الاستماع
بدونه فلا مم ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري بمعنى لا بد من ان يترتب العلوم الحاصلة
على هيئة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم المقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة
كافيا في العلم بما يستند اليها من الكسبيات لكان كل علم من ضروريات مخصوصات
وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة
وليس كذلك فان كثيرا من الغفلة يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج
منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة لانهم اذا رتبوا على ما يسمى
علوما انتجا وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا
بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم
غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط لطلب مط معين فيمكن ان ينظر
في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطا ما معينا غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا
يحصل ثانيا ويلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمط من دليل
ربما ينظر في دليل اخر على ذلك المط فيفتح له العلم بذلك المط بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا
واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل
ووجوب التاثير مشروط بعدم سبق العلم بالمط والفصل من النظر الثاني كيفية
الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب
مرتبة اليقين ولا شك معرفة في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل
لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها الثاني
عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
بالمط ضام رفع عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل

العويصة من الشيء ما يصعب استخراج معناه

اقول من شرط النظر مجموع الاشقاين وهو الان نسب بالميزان كما صرح به المحقق الشريف في حاشية المطالع لا يعد هذا نظرا وفي مذهبه عن الشرط الاول والثاني وان ثبت تقديم في

والا يلزم

اعني علم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر

معرفة

فانه لا تصور هنا لنظر في معرفتها واما اذا عرفت فان الجهل المركب بعض اعتباراتها فانه يمكن ان ينظر لمعرفة كنهها بالمطلوب

ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية
الامور الغايبة عن الحواس وصدق العلم ما يهتدى اليه بمشاهدة قراين الاحوال وبهذا
يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه
مجردا غايبا عن الحواس لا توجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج
منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والبشر
لما بينهما من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدا العلوم الكلية من التصورات والتصديقات
ولا شك ان تلك العلوم الفايضة لا تتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين
لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر
في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية
المناسبة للمطلوب فطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي صلى الله عليه وآله ولا شك في
الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول
النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل بتعليم ولم يكن ماخوذا من معلم
واستشهد الامدي على ما قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه لم يكن يقبل قولهم
بان يقال ذلك المعلم هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج
في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم يتوقف النجاة على متابعته
والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة
كثرة لا يحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت
العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما
وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر
الصحيح نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده
وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها
بادنى الظن كالنحو والصرف والعروض ولا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون

التوليد كما هو مذهب المعتزلة وهنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص
وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب لازم له لزوما عقليا غير متولد عنه واستدل الامام
اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان
المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد
واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح
اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل
في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا
بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه
بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح
يتم النظر صادرا بايجاد الله تعالى موجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك
عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى
المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق
سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان بعد معلم او لا الثاني ان نظر العلم لكونه نظرا
في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر وتسلسل واجيب بانه يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند قدره
الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفة تعالى وتنتهي سلسلة الاحتياج
الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد من ان علم اخباره بصدقه
في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيد العلم بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه في اقواله
كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل
ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل
قوله في العلم بصدقه بان يسمع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق
المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم

مذهب المعتزلة

ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد واراد بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا يرى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما نقول بتوليد هذا التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم المنظور فيه لكان ذلك ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير قال صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا سقط الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا الهاشم صرح بان التذكر الناشئ للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم الحاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لعلة لا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم هذا الخ اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره يلزم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان كان منسيا منسيا فهو يستلزم العلم واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق م

تذكر

التوليد

العلم

بطريق

فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء
في ان كل ما لا يحصل من اي مبدا يتفق بل لا بد من مناسبة له والمبادي لا يوصل اليه
كيف ما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه
بانه ترتيب امور حاصلة ليحصل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر
وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين يعني على الشرائط المعتبرة
في الانتاج افادتا علما ضرورة من غير تخلف واما اذا افسدت احديهما او كلتاهما
فلا يفيدان علما ضرورة يعني لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل
كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل
كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا
على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتا هما فاسدة فلا يفيدان
شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر
لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر
وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل العلم من
غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في
هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح
باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء
وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض
وجوبا غير لازم فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا
للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر مستندا اليه
بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهذا ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدا الفياض لوجود
الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك

فساد

فيكون

المذاهب في صدور الافعال

مذهب الاشاعرة

مذهب الحكماء

كل منها بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير
الا بالاعتبار اذ لا حاجة ح الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس
بذاتها وبصفاتها القائمة بذاتها اقول ذلك مبني على تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا وتصديقا
وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق وكذا في تعلقه بالاعتقاد
واردنا ان نصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور
او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى مترتبة عنها كما في علم
النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم
التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان نحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال
من احواله بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل التصور بالتصور او التصديق غير محتاج
الى صورة اخرى مترتبة منه فكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار
لكن بالنسبة الى اجزاء التصديق كتصور المحكوم به والنسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من
تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى
يقابلها وبالاخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا
وهو عدم الملكة العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا
المعنى يقابل العلم والاعتقاد ~~حاصل من شانه~~ مقابلة العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة
او تقليد ويسمى مركبا لان جهلا في الواقع مع بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد
وبالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين الى الاخر
والشك اعتقادا راجحا لا ينقض النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان
اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد
من قوله ترجيح احد الطرفين وقيل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض
الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ومع

تعلق م

الجهل م

التبعض والتساوي في الظنون

فساد

من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد ما هو منقسم
الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم
اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد
وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب ونسبة وتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان
هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو العقد وان
جاز توارد هما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك
المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى
الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان تعلق احدهما
بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري
فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة مدركاتها بالقياس الى
ثلث احوال الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو
زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة
في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم
ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك و
النسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقائها من وجه فان قيل النسيان قد يكون
في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان
النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد
وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة
من حيث انها خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عنها فقد ظهر بما ذكرنا
ان تعريف السهو بعدم ملكة هو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي
الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد
والعلم بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار لا الصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق

نسبة م

من وجه م

فيصير متأخرا في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة
ويتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة يزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل
بها الى مشاهدة فمنهم من نظر الى التأخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر
الى مرتبة التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس
الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا
شاهدا بحيث لا يغيب منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه
في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شأن عن شأن فكأنهم وهم في جلابيب ابدانهم
قد تنسوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واما مراتب
العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها
تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها
ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفوس بالصور القدسية ورابعها ما
يتجلى له عقيب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى
وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل
علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فايض من جنابه والاعتقاد
يتواطئ تسميه فيتعاكسان والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا
اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا
متداول مشهور وقد يتواطئ تسمى العلم اعني اليقين الذي قد تبين ان العلم يسمى
اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين
لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظ وبالمعنى الاول اعم من العلم
اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحامل
لان التبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص
الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم

من العلم

تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس اعتبارا تاثرها عما فوقها
من المبادي واستفادتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات تقوة يسمى عقلا
نظريا له اربع مراتب ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان
ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى
يسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد
نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو من قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا
هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى
النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب يطلق الاسماء على
المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى
بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق لبسائطه وكالعنصر للموالید الثلث ليست خالية عن تصور
كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها
اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يخل انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة والمراد
بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة
او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قرب كما سمي
العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار
على استحضار النظريات متى شاء من غير انتقال الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة
فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة
الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان
لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد كاستحضاره واسترداده

لاستحضاره

غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه وايضا البرهان الآني في المستدل المعلول
لا بالعلة واجيب بان المراد ان السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المتعينة الا بالسبب و
حاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج
بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني
بعينه البرهان الآني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثاني يرد ان من علم ان الالف مثلا
موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء
وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي
لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد الكلي ايضا واعترض عليه
بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان
المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص
من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله
والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من ان البرهان على الشخص من حيث هو شخص كما لا حد له من حيث
هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع واهل الملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى
لا يتوجه على فاقديه من البهائم والمجانين والبهائم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو
العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بالحسن والقبح ذاتيان للفعل
فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المص
العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها
الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العلم
لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا يرى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه
وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد
المقابل للنفس وقد يطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس

ايضا والمراد ان المحسوس يجب وجوده مع الجزء السببية واذا جاز ان يكون العلة لا يجوز ان يكون المعلول
حاصله ان الآني يعلم به ان الشيء الذي يعلم به العلة فيه الشيء
معلوم وعلة لمعلوم

مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور
متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها
مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه
العقل اليها وفصلها صارت محفوظة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض
انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء
في الحالتين معا ولو ظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب
معلوما بحقيقته قصدا كانت اجزاؤه معلومة ح بالقصد والحفظ واذا فصلت
الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى معلومين متباينين
احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار امر عارض
من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك
انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة
الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة
لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها على افراده وقد يجعل آلة ومرآة ويصح
ان يحكم على تلك الافراد دون ورود السبب انما يعلم كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا
واستدلوا على الاولى بانه اذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه
امتنع الجزم بوجود احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا
واعترض عليه بانه لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او حدس او اخبار ممن علم
صدقه برهانا مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده

لنا

الحكم عليها او لتخصيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبعض الملاحظة يكون م

يحصل

او كشفه

شيئا فشيئا وهذا النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم
بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم تلك التفاصيل ايضا وملاحظة
لها اجمالا ونظير هاتين المرتبتين من الاحساسيات ان نرى جماعة دفعة ثم نحدق
النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيل الاولى و
لا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم
الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني ان يمتنع حصول صورة مجتمعة واحدة مطابقة
لامور متعددة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية
لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة
بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا
ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل منها
بصورته ويتميز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة
دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الذهن كما اذا تصور اجزاءه
واحدا بعد واحد وان اراد وا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا
من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي
هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد يتعاقب
بالتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي
بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم او باعتبار اختلافها
مقيسة الى المعلومات واما ما قالوه من ان عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا
تفصيلا لترتبه على التقرير فردود بان ذلك الجواب حقيقة وما هيته ملازم و
هو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو
معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس
من حيث انها شيء تحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها

مجهولة

المذكور انما فان اقتضاء العلة المعلول انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة
للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان ا مثلا علة لـ ب
ب وعلم مع ذلك ان ا موجود علم ان ب ايضا موجود لما علم ان خصوصية ذات ا مقتضية
لخصوصية ذات ب وذلك العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان ا موجود لامكان ان يوجد ب
بعلة اخرى غير ا فالعلم بوجود علة معينة لا يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون
العكس واما العلم بما هية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بما هية العلة الا ان يكون المعلول
لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهي عدم
العلم بما من شانه العلم وهذه القوة قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون
بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل
الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الحاصل بعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى
ان استعداد الشيء كامنه ولا يخفى ان عد القريب من تلك المراتب اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة
متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة
العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل
واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي يكون علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في
ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك
المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر
فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في
ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة بوجهين الاول ان
تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان تميز كل واحد منها عن غيرها وكون التفصيل
حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كانت حالة من احوالها
معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما هو ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان
صورة تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره
الى كل منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقرر

العقل الهيولاني [illegible] الى مسئلة هو الا يكون المسئلة ولا شعر بانها مسئلة
والعقل بالملكة [illegible] يحصل عنده حصولها وانتقاؤها فقط والعقل بالفعل
يحصل عنده حصولها وانتقاؤها كلاهما مع عدم استحضارها والعقل بالفعل
يحصل عنده حصولها وانتقاؤها مع استحضارها فالثلثة الاول لا اخلاف في ترتيبها
المذكور وفي المتن الرابعة غير الرابعة الثالثة والرتبة
انه يغير منها والعلم
الاجمالي

العلم الاجمالي والتفصيلي

يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا
هو المط واما بماهيتها من حيث انها مستدعية للمعلول او علة له وهذا علم ناقص العلة
يستلزم تعلق العلم بالمعلول الكلي لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة
ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المضايفات التي لا يتصور ولا يصدق ثبوتها
الا معا وهو علم ناقص بالمعلول وبماهيتها ولوازمها وعوارضها ومعروضاتها وملزوماتها
وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول
كذلك اي على وجه التام ولا عكس يعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام
بالعلة كما هو المشهور وقد يتعلق العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة
كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول
قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة
بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه
تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات معلولا
لذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول
فان لم يمنع كون المبدا الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع
ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة
يستلزم العلم بوجود المعلول ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم
الا العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية
لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى
خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة
الى امكان ذات مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته
والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانيته العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال
بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه نظر

المعين م

ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة م

المذكور

الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين الادراك
يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون
مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا جوهرا او عرضا حاصلا في ذات المدرك
او في الشيء والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضر عند المدرك ملفوفة بهيات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها
والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره
والتوهم الذي هو ادراك المعاني الجزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك
المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك
بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني الاحساس فقط
فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لا بد احدهما
تحت الادراك بمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل ليفارق والتقدير يفارقه مفارقة الجنس
الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة النوع
اما باهيتها من حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا
اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور
ماهية المعلول وذكر في الملخص انا عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة
لماهية المعلول وبقي كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان
بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية متساوية للمعقول في العاقل
اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يجب تصور المعلول اذا كان العلة بوجودها
الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا للعلة
وقد استثنينا قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة
لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول
في الخارج بمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة لوجودها الخارجي

استثنينا

لان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام
ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وح يلزم الا يكون علم فعليا
اصلا اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما تجري في العلوم
التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابقه والاصالة
فيها بالمعنى الذي ذكرناه انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو
معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد
اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان معلوم
الانسان كلها يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها الا فاعل
الا ان فيضانها عليه متوقف على استعدادات مخصوصة اما
الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة و
الباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه
صورها المشتملة على المهية النوعية وتشخصاتها وتوجه
بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان
يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك المهية النوعية المجردة
عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقايس
بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها
واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ نسبها وحكم بها
بالفكر فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما
النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف
في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات
المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على هذا
القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح

استعداد
النسب

الشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له
بي جهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الواسطة لما كان لازما لصو
العقل فيه كان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات
نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما
ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله
الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها
وتنازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضروريات
بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل النظريات وواجب وممكن الى العلم تقسيم
الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه تعالى بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع
بمعنى اصالة موازنة في التطابق فزال الدور واشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك
ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل
بصدورها فيستحيل انفكاكها عنه لامتناع تخلف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم
فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وقالت الاشاعرة كيف
يجوز ان يكون الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني
بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موازنة في التطابق بيان ذلك
ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما وزن
بالاخر فتوازنا اي توافقا في الاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن
المعلوم ~~لان العلم حكاية عن المعلوم~~ ومثاله فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوش
على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس
هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان صورة الفرس هكذا كذلك يصح
ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا
لانه علمته شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك

محل الشك الاصلية الواجب والممكن على الواجب الوجود
وممكنه وشمل الواجب بعلم الله تعالى لانه ليس ذاته
يمكن

اليقينيات م

العلم تابع م

الى موازن العلم وهو المعلوم م ن

القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات وهى قضايا يحكم بها بحدس
قوى من النفس يزول معه الشك ويحصل معها اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه مضئ دايما باجمعه
الذى يلى الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات
فهى قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة
كثرة يمتنع تواطوهم على الكذب واعتبر فى الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وهو
لان الممتنع عقلا لا يحصل اليقين به وان كثر الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه
محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا
وان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه القراين افادت اليقين اوقام دليل على صدق
قائله داخل فى المتواترات على ما علم من بحث الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر
الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات
وكذا الخبر المحفوف بالقراين فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او حدس من القراين وعلى
الاول يخرج من المقسم وعلى الثانى يدخل فى الحدسيات اقول ان الحدس قياس يحصل
بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما هو فى المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال
الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب فى المجربات معلوم السببية مجهول الماهية
مجهول الماهية ولذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن
لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب فى الحدسيات معلوم السببية والماهية معا
فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل فى ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة
يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء
بتناوله او عطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس
فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون الواسطة
فيها هى الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهى الوهميات وان كان حسا اخر فهى

ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات اقول وجد الضبط انما
يكون تصور اطرافها بعد شرايط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كما فيما
فحكم العقل اولا الاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا
فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة غير لازمة يعني لا يغيب عن العقل
عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فان استعمل فيها الحدس اولا فالاول
هي الحدسيات والثاني لان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات او لا
فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور
طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والواحد في زمان واحد لا يكون في مكانين وقد
يتوقف غير لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة
كما في البلهاء والصبيان الفطرة بالعقايد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه
على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس
ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس منيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى وجدانيات
ومنها ما يجده بنفوسنا لا بالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها واما الفطريات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين ولهذا يسمى قضايا
قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا
يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس المنتج اليقين اليها وهو ان الوقوع
المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم
وجود المسبب قطعا فذلك الحكم بان السقمونيا مسهل الصفرا فان قيل هذا القياس
ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية
وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها
معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير ذلك الوجه وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل هذا

ان القضايا اما
اولية
نيرة

الشفاف فيه اما اذا كان شفافا فان صفحة البلور او الزجاج يزيد ما خلفها ظهورا
وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة و
اجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل
به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس لما وراءه الا يرى ان تلك الصفحة
اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستفانة تالدقيقة منها انما هي للعيون
الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصر على ما بين في موضعه دون القوية بل هي
حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات
مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون من العلو
الى السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض
في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا الضوء
اذا وقع في الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه
لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه او بعد السد وهو
غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ هناك غير ما سددناه ولا انعدام اين جسم
الا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم
عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد
لحصول مثاله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم
بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي
وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا من قوله تعالى هو الذي جعل
الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذات نور والعرضي قسمان ضوء
اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه
الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء بغيره كضوء
وجه الارض حال الاسفار وعقيب المغرب والضوء الثاني ان كان

وطعن في السن يطعن بضم عينا اذا وقعت بعجاج

البصر

الكوة دريچه روزن

البيت تن

اخذ اصه

ان اسفار كلمة شرق

حاصلا

يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الآخر وضعفه ظاهر
لجواز ان يكون منهما صنفا موافقا للآخر في الماهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما
ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء
تمسكا بانه يتحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة واما قيدنا بالذات لان
الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء يمتد من الشمس الى الارض ويتبع المضيء
في الانتقال من مكان الى آخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس على ايلتام
الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث الضوء في المقابل للمضيء ومقابلة الجسم
الكثيف للمضيء معد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسببه التوهم اما في الاول فهو ان حدوث
الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي الى السافل
وما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة
بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا
لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذات الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث
في ذلك الآخر ظن انه تبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء
لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء
شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله
والنقض الباطل فانه متحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا
بانه لا حركة بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذات كان ذلك جوابا
لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما لاختفاء في انه محسوس بالبصر
لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد
من حال البصر ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا
عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف
واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستتر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ

ما في العاج من معروضاته والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية
العروض الاشد وان لم يكن داخلا في ماهية العارض لا في ماهية العروض الاضعف ولا يلزم
من دخوله في مفهوم العارض مساويه في جميع المعروضات اقول لقائل ان يقول هذا مشكل على الدليل المذكور لانه
على امتناع تفاوت الماهية وذلك بانه كما جاز التفاوت في العوارض باعتبار امر خارج عنها
داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في ماهية
بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الافراد او جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور
الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا
لا نم ان القدر الزايد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم
لو لم يكن ذلك الزيادة من جنس الماهية واذا تحقق ذلك فلا نم لكونه داخلا في ماهية
المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما
العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج
وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية
وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزايد الذي به التفاوت في المعنى المشترك
الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات
في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل
على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت
الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص
لان الزيادة التي اطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته والمدعى التفرقة
بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج المعنى المشترك داخلا في ماهيته الاشد وبين
ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بدمن البيان مع ان الدليل المذكور لا
يتم ح في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في
ماهية بعض انواعه وقد سيندل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة اضعف

على م

ومن هنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك
مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم
التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها

عن م

في السواد بل في الخارج عنه لكنا نعلم قطعاً ان التفاوت في السواديه فتعين الاول يكون
الاشد نوعاً مخالفاً للاضعف و اعترض عليه بان السواديه خارجة عن ماهيتهما
لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدل
عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية و ذاتياتها الى الجزئيات على السواء فاذا حصل
جميع الجزئيات متساويتين في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها
ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها
بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود
لا يقتضي تقدمه على الماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها
الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل
المقولة بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي
بان جميع الجزئيات متساويتين في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه
ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى
فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي
كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي به تحقق
التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق
التفاوت فيها كما لو كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف
فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخضوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر كانت من
ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءاً او الا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل
لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف
لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما
غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السوية مثلا الخضوصية
التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن

ان الضوء ليس امرا موجودا زايدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على
سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء
المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد
من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم
ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زايدة على اللون الذي ظهر ظهورا
اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل السراج يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج
ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا
اشد ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع ظاهرا
بالليل قدرا من الظهور ظن ان ذلك الظهور بكيفية زايدة على النور ثم اذا قوي نور السراج
ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال الضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فظهر ان اضواء
هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا اخفاء الوانها عنده فلا يكون
الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره في الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير واختلاف
احوال الادراكات لكن مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زايدة لان البياض و
السواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
واعترض عليه بان يجوز ان يشتركا في الماهية ويختلفا في ظهورهما عند الحس فالمعتمد ما شهد به الحس
واما ان البلور او الماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون
فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا الى كل من الضوء
واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا
للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة
والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على
ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخ
اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني بطل والا لم يكن التفاوت

وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة
بالماهية وقد يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون من القوة والضعف
ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط
لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانما
قلنا يحدس ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من
الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون اللون طبقة
غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون وضمنها
الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في الجلاء
اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه و
ظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره
ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشاف تبدل
ذلك
المنكشف وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء
وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد
منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تاملا شافيا تميز اللون عن الضوء فيهما فعلم
ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود
اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالشرطية
التوقف معناه وان اراد المعية فهو غير مسلم على انه قد صرح بوجود الضوء بدون
اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي الحاكم
بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم لا يبقى ابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس
الا بوجود شيئين على سطحه احدهما بنفسه للحس والاخر له بسبب الاول وزعم الناس بعض

الحدس الانتقال
مدلول المقدمة

انتفاء امر لا يكون علة ومسببا له

او الاعم م

والبياض المتضادان يعني طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا
لانهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم
من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فبطل لانه لو اجتمع السواد
والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته والاقسام
باسرها باطل اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم غاية السواد في غاية البياض
اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد
واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او
غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما ح لان الذي
لم يبق على صرافته منتف فلا يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما
موجودا البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء
شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل
جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك
بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الضوء
اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم
الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه
وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه
عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك
اما لعدم في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هنا لك
سواه والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى
جماعة من خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء
المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع
عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا

اي لا يبقى واحد منهما على صرافته

ح

ثم

للفعل فالكبرى مم والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد يكون متخيله ايضا وكونها متخيله في الصور
المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء
بالشفف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في
البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهواء
عنه ولهذا ضار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه الرداسنج
حتى اخضر فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ الرداسنج في ماء طبخ فيه القلي
ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك الخلط طبيخ ابيض غاية الابيضاض كاللبن
الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان شفافه تفرق ودخل فيه الهواء والا
لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض
بالسحق والتصفية مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفا
على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المفني للشفف امران احدهما اختلاف طرق
الانحاء من البياض الى السواد حيث يكون تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة
الى الحمرة ثم القمحة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم السلبية ثم السواد فانه يدل على
ما يتركب عنه الالوان فان لم يكن الاسود وبياض ولا حينئذ للبياض لا مخالطة الهواء
للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في ولم يقع الاختلاف فيه
الا بالشدة والضعف وثانيهما الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف
الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف والمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب
ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا عما فيه من الاجزاء الشفافة فيجب ان لا ينعكس
الا البياض وكلا هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان
يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظر الجواز ان يكون
تركب السواد مع والبياض متخيلا كان او محققا على انحاء مختلفة وان ينعكس
السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد

العلو ويتعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض
والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها
الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم
على تلك الاجزاء بغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبيهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس
فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا
الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه
لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية من الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود
اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك من رفع الشق من الزجاج الثخين
فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج
فيه اذ لا يتصور فيه تفرق الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونها و
السواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ويأتي
الالوان يتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء
يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ
في اعماقه اخرج منه الهواء وليس شفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح
فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد
فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض يغسل والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل محله الانكار كلها
بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة منافاة القبول والفعل
واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالمشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا
والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض
ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم اعراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع

عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن
الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم
فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوائل المبصرات
وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كانت اولا وبالذات او ثانيا
وبالعرض ومنها اوائل المبصرات قالوا الامور التي يدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاظلال
والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة
والخشونة والتشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف
وههنا امور راجعة الى ما ذكر فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها
داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة
بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة
والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصيص
الرطوبة السيلان واليسومة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند
الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد في الكيفيات
المحسوسة دون غيره وقد تحققت فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في
ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المعقول من المبصر اولا هو الذي لا يتوقف ابصاره على
ابصار غيره وعلى ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود
الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء
طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سيذكر واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف
والاقوى والاول اي اللون حقيقة به على بطلان على قول من زعم انه لا حقيقة لشيء
من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتقطعة
جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما
تفاعل يؤدي الى امتزاج يترتب عليه لون بل يداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فانه يضر من الاجرام

لتساوي حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي باطل البطلان بيان الملازمة انا نفرض
جسما متحركا بالتسرعديم العائق اي نفرض ان لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما
في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل ومعاوق يقطعها وبين ان يقطعها في زمان اطول ولكن
جسم بالشرفيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض ولا نسبة زمان عديم
الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم العائق يتحرك بالقسر مثل مسافة
فيتساوى حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلا ما يعلم
منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه
وعند اخرين يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تنوع الجهات فان لكل جسم جهات متعددة
ويكون له بحسب كل جهة اعتماد وتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة
اذا كان الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طايفة منهم الثقل
من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرون منهم جعلوه مغايرا
للميل يعني عند طايفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء
فكلما زاد انضمام اجزاءه كان اثقل ومنه لازم ومفارق فيسمى الاعتماد الى اعتماد مفارق
لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق
وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في
جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل
ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد غير وهو مقدور لنا
يعني ان الاعتماد يحدث بحسب داعينا ويتبع بحسب صوارفنا فيكون مقدورا عنا
بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته
يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها
يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه لا بتوقف على شرط وقد يتولد
بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة

الاكوان الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون ٥

عن

التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت
الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل
والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف
الحركات القسرية والارادية هذا واقوله والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل
والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما
سواهما من الميول لانها قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق لكن القسر
وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان
الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذه الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل
لانه يتحد فرضا ولا باعتبار مقاوم خارجي في المسافة لاتحادها فرضا ولا باعتبار
مقاوم اصلي اذ المفروض ان الميل الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي
بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولا شك ان الطبيعة الاكبر اقوى لانها قوة ساريه في
الجسم منقسم بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه اخر وهو ان
الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل
واحد منهما فعلا مقاوما لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المقاوم نفس الاخر المدافعة
فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم
يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الاخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا
غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى
انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فيثبت وجود شيء
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك الى العلو او السفل
وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة الجاذب ولا شك انه لتساوي ذوي الطبائع
وعاد مريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل ما في ذاته سواء
كان طبيعيا او نفسانيا تقريره البرهان انه لو لم يثبت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية

وانا خارجة حركة المفارق المخرق وعلله اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة
او التاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود
اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك انه مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكون
في الهواء تحس منه مدافعة ويعلم بالضرورة انه يقتضي نزول الحجر الى المقصد سر بيان الحكمة
في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود
الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا
وان وجود الميل حالة السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومحله متضاد يعني
ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين
ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كانا احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا
امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة
السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة
كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا
لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى
جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين
وهو باطل بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع
فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين
مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في
حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه
متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا
اليه انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك
لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ان يكون مقتضيا للذات وايضا امتناع حركة
الجسم الى جهتين مختلفتين ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد

لانا في كونه آلة مقتضية للحركة
فان من احس بالميل حال السكون

بمعنى الذات

بیگانه خود قتل مرا کرکنی تجویز کشیدن چرا مگذار کشتن شوی کر دو الفقار از شدن نیست رسیدن چرا دلبری پیش از آنکه دار رکنی سحر با اعجاز سخندان چرا
علیا در نعمت ابا دهر دانه دل و مرغ نفس چیدن چرا

یکون بها الجسم مدافعا لما یمنعه وهو منقسم الی ذاتی وعرضی لانه ان قام حقیقة
بما یصف به فهو ذاتی وان لم یقم به حقیقة بل بما یجاوره فهو عرضی علی قیاس الحرکة
الذاتیة والعرضیة والمیل الذاتی ینقسم الی طبیعی وقسری ونفسانی لان حدوثه
فی محله الحقیقی ان کان من تاثیر امر خارج عن ذلک المحل ای مباین له فی الوضع فقسری
کما فی السهم المرمی وان کان حدوثه فیه عن تاثیر ما لا یباینه وضعا فان کان مع
قصد وشعور فنفسانی والا فطبیعی سواء اقتضته القوة علی وتیرة واحدة
ابدا کمیل الحجر المسکن فی الجو او اقتضته علی وتایر مختلفة کمیل النبات الی التبرد والتزاید
فالمراد بالطبیعة ههنا ما یصدر عنه الحرکة والسکون لا عن ذات دون شعور و
ارادة والمراد بالنفسانی ههنا الارادی ومنهم من یجعل النفسانی اعم منه ومن احد قسمی الطبیعی
اعنی ما لا یکون علی وتیرة واحدة لاقتضاء صدوره بذوات النفوس فربما یختلف علی حسب اقتضاء النفس
وبهذا الاعتبار یسمی میل النبات نفسانیا ویخص الطبیعی بما یصدر عنه الحرکات علی نهج
واحد دون الشعور وارادة وهو العلة القریبة للحرکة ای هو سبب تقتضی الحرکة اقتضاء
یترتب علیه وجود الحرکة ان لم یکن هناک مانع وباعتباره یصدر عن الثابت صعیدا ثم
یبین ان المیل ما لا بد منه فی الحرکة وذلک لان الحرکة لها مراتب متفاوتة فی الشدة والضعف
ونسبة المحرک الذی هو الطبیعة او القاسر الی تلک المراتب علی السویة فیمتنع ان یصدر
عن ذلک المحرک شیء من تلک المراتب الا بتوسط امر ذی مراتب متفاوتة فی الشدة و
الضعف ایضا یتعین بکل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معینة من الحرکة وذلک
الامر هو المیل وانما قیدنا المحرک بالطبیعة او القاسر لان المحرک بالارادة جاز ان یقتضی
مرتبة معینة من الحرکة بحسب ارادته المترتبة علی اعتقاد ملائمة تلک المرتبة من الحرکة اياه
واعترض علیه بان المیل ایضا یقبل الشدة والضعف علی مراتب متفاوتة ونسبة الطبیعة
او القاسر الی جمیعها علی السویة فلا یجوز ان یستند شیء من مراتبه الی الطبیعة او القاسر
فیستند اشتداده وضعفه الی امور مختلفة اما غیر خارجة کقوة الطبیعة مثلا وضعفها

بل لا بد هناک من امر اخر یتوسط بینهما
فان قیل یجوز ان یستند اصل المیل
الی الطبیعة او القاسر

من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط عنه ويحصل الجواب عما
اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي باعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا
عند محدب النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم
ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار
الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة
فيلزم ان يكون النار خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل
الاضافي في قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان
الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت
مكانهما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف
المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل
والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها
الطبيعية واذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي
وذاك لغاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر تخمين ثلثة عناصر اعني النار والهواء
والماء وذلك بان نفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك
فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ
المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي هو كان فيه و
كذا الخفيف المضاف اذا فرض انه خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط
كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم
ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا
يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي
الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام
الميل عقبها بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية

بحكم

من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة
المفروضة لثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة
المفروضة لخفة المضافة وذلك مما يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان ثخان العناصر
الاربعة متساوية اعني بالثخن ما بين سطح المحدب والمقعر في المحدب والمقعر في الجوف
وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك ضرر لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل
لكان نفرض ان نقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها
خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر
ثخن الماء والهواء والنار ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار
نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول
نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها
فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن
كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المحيط والمركز مقدار
ثخن كرة النار فقد تحرك في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض
ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل عنصر من الماء
والهواء مع بساطتها حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن
ان يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من هذين البسيطين حركة
طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف
اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطر بالطبع مهروبا بالطبع ولنرجع فنقول
الامر ان الثقيل المطلق اذا صادف يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل من المركز
لكن لا بالطبع بل القسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع فاذا
صادفه انزعج عن مكانه والحاصل ان الثقيل المطلق يطلب المركز والخفيف مطلقا
يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف

يكفي م

بل القسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع م

والا لزم المحذور المذكور بل يكفي فيه بالمراد ايضا م

خفيف المطلق م

از مجسم و شیرین را دوستی مفرط کنیدن را بر یکدیگر عام خاص چون جبال از قعر بر دویش زرین را بابد چنین در کل جوال این قدر سهو و حدس را مانع نظاره نمودن ایچه و این دو را انکار

النار

مکانی الماء والارض اعظم من مسافة مکانی النار والهواء وانتناقض وبین ذلک بانه اذا فرض
جزء من الماء مماسا لفلک القمر ثم خلی وطبعه یحرک الی ان یتصل بمحدب کرة الماء فیکون
قد قطع مسافة مکانی النار والهواء وان فرض محدب کرة الماء مماسا لمقعر الفلک ثم خلیت
وطباعها تحرکت الی ان تماس محدبها مقعر الهواء فقد تحرکت ایضا تلک المسافة فان کانت تلک
المسافة اکثر من مسافة مکانی الهواء والماء والارض صح ما ذکر من ان الثقیل المضاف یتحرک فی
اکثر المسافة الممتدة بین المحیط والمرکز والا فلا وان فرض جزء من الهواء فی مرکز العالم
ثم خلی وطبعه تحرک الی ان یتصل بمقعر کرة الهواء فیکون قد قطع مسافة مکانی الارض والماء
وان فرض کرة الهواء بحیث یکون مرکزها مرکز العالم تحت کرتی الماء والارض ثم خلی وطبعها تحرک الی
تماس مقعرها محدب کرة الماء فقد تحرکت ایضا تلک المسافة فان کانت تلک المسافة اکثر من
مسافة مکانی الماء والهواء صح ما ذکر من ان الخفیف المضاف یتحرک فی اکثر المسافة الممتدة
بین المرکز والمحیط والا لم یصح وقیل فی الجواب انا نفرض کرة الماء بحیث یماس مقعرها
مقعر الفلک فانها تتحرک بطبعها الی ان یماس مقعرها محدب الارض فقد
تحرکت فی مسافة مکنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحیث یکون مرکز العالم
علی محدبها فانها تتحرک بطبعها الی ان یماس محدبها مقعر الهواء فقد تحرکت فی مسافة
مکانی الارض والماء وظ ان المسافة الاولی اکثر من الثانیة واذا فرض کرة الهواء بحیث
یکون مقعرها مماسا لمقعر الفلک او بحیث یکون مرکز العالم علی محدبها کان حالها
علی عکس کرة الماء فیکون الماء ثقیلا بالقیاس الی الهواء والهواء خفیفا بالقیاس الیه
وانما اعتبرنا ثقل الماء بالقیاس الی الهواء فقط وخفة الهواء بالقیاس الی الماء فقط
لانهما یتشارکان فی اشتمال کل منهما علی حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان
حصة الثقل فی الماء غالبة علی حصة الخفة فیه والحال فی الهواء بعکس الماء
فصار احدهما بالقیاس الی الاخر ثقیلا والاخر بالقیاس الی الاول خفیفا وانت خبیر
بان مدار هذا الجواب علی ان نحن الثلث عناصر اعظم من نحن عنصرین بل نحن عنصرین اعظم

اقوام

مرنحن

صحابه خلیل شیشه ایمان ضیارک تخلیص ماده مراساغر

كون مستعد البتول ذينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر
واللين كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة
الاول عدم الانفعاد وهو مدى الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة
بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق
المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة
الرابع الاستعداد نحو الانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية
يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة
بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة
وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق اضافي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن
والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح
مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي ثقل باعتبارين احدهما كيفية بها
يقتضي الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز
لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني
كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز
وكذا الخفة الاضافية ثقل باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك
في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط
وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي
حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر في
الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء
اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة
الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة

طفو بر سر آب

رسوب تهشتن

رسوب بر ماندن

ان سلم انها وجودية فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محترز بذلك المعنى
فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المقدر الساكن محسوسة فكان الهواء
دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين
السماء والارض خلا صرف فاذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر
انها وجودية محسوسة وان كانت للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات
من الشفاء انه غير محسوس وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة
قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني تقابلها
البلة وتقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة
بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا انما
هو في الرطب بهذا المعنى وقد تقابل البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب
بالمعنى الثاني جار على جسم آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في اعماقه
وافاده لينا لا يسمى ح مبتلا بل منتقعا والبوسة بالعكس يعني انها كيفية
تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي القريب وهما متغايران فان اللين والصلابة
فان اللين كيفية تقتضي لقبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال
فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز
بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب البوسة والصلابة ما يقابله فيكون من الكيفيات
الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرها انهما من الكيفيات الملموسة
وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف
الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة
عن استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا
لان اللين هو الذي نغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في
سطحه بتمسه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه

الانتقاع خيدن

مستويا

وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع لم يكن مسلم
لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماء تقبلت شفافة وليست قابلة للتشكل واورد
ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان الرطب
اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشبث فالهواء بالامتزاج يفيد المزاج
استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما
هو من العوام لكن بقي لزوم كون الهواء اصلب من الماء ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما
يلزم لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء
كما يرى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة
في الهواء ازيد مما في الماء ثم قال قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية
المقتضية للسهولة لو لم يكن ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء
فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة
لو لم يكن ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة الاثر
كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء اكثر قوامًا
من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني
قالوا الكيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه
بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء
وهو باطل قطعًا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل
التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو
اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم
اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب
وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في
الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام ان الرطوبة بهذا المعنى

فيستحيل بها الرطوبة ويغلى غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فيختل المزاج اما الى الاولى
فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولى عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة
او بجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التى كانت يمنعها فى مدة الحيوة من ان يستولى
على رطوبات البدن تعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة فى الحيوان فقط
بل موجودة فى الحيوان فقط بل موجودة فى النبات ايضا لان بها لا يعفن العنبة فى شجرتها
كما تعفن اذا قطعت منها بل الطبخ فى النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا يظهر
فى ملموسة ظهورها فى الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعانى الاربعة ليس بحسب
اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصصة والظاهر
انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية
المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة يطلق على الكيفية
الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التى لا يدرك باللمس وعلى الحرارة الغريزية ايضا وهما ليسا
من الكيفيات الملموسة لان الثانى جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما يقال
من ان معناه ان الحرارة يطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار فى
الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب والحادثة
من الحركة فى غاية التعمل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة
كيفية تقتضى سهولة التشكل لا شك ان الماء تطلب وله وصفان احدهما التشكل والثانى
سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا
كيفية تقتضى سهولة التشكل بشكل الحاوى الغريب واورد عليه بانه يقتضى ان يكون النار
ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
فى النار التى يلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة
يطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا و

في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من
جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي هو
يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما تناسب لجوهر السماوية
لانه ينبعث عنه يعني اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع
وحدة وبساطة بها يناسب البسايط السماوية فما فيه مزاج معتدل له حظ
التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي
وبين الاسطقسي فتلك الحرارة يتبعها الحيوة التي لا يتبع الحرارة النارية
واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية هبائية بالذات لا اثار الحرارة السماوية
بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس يسود وجه القصار ويبيض القماش وحرارة
النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندنا اذا يقوى على الفواكه يحرقها واما تلك فاذا
استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها
في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم
تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير
الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية
متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فهما
اشتدت كان في السنيان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية
يفارق البدن مع النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة
بدليل ان بدن الميت يعدم ما كان يلمس ويدرك من الحرارة في نشرته ويتعفن ويتنفخ
انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج لئلا يقال ان الحرارة التي عفنته
ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء
النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الاجزاء الرطبة الى الانفصال
فيحل ما يتلقاه من الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك ويستولي

الاسطقسية

التنفخ والتعفن لا يكون الا بحرارة استفتنه فهذا يدل على بقاء الحرارة في البدن بعد الموت

من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد فيطلق الحرارة على معان اخر مخالفة
للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في
جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير سائر
الشمس للراس اوقرب سماتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة
الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة الطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم
وغير ذلك ولذلك ينسب اليها كحرارة البدن وافلان طبيعها النار الالهية
وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف غير الاراء فذهب جالينوس الى انها
الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء النارى اذا خالط
سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب كان ذلك الجزء النارى يفيد ذلك المركب
طبخا واعتدالا لم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قواه ولا في القلة الى حيث يعجز
عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معرضا فيحصل بسبب ذلك الجزء النارى
لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء
النارى الذى شانه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما يدفع البارد
الوارد على المركب بالمضادة كذلك ايضا يدفع الحار الغريب الوارد على المركب لاجل
ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما
يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج وعلى هذا التفاوت بين
الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية
جزءا من المركب وكون الغريبة ليس كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا
من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل
الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة
مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها
المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه

انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديد الالتيام واما الذي يكون بسايطه
شديده الالتيام فلا يخلوا اما ان يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال او لا
وعلى الاول اذا قوي على الحرارة فيحدث حركة دورية كما في الذهب لان النار انما
لا يفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعيد
جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو
اللطيف يصعد بالكلية اذا استصحب الكثيف كما في النوشادر وان كان الغالب
هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في
الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة والنورة م
باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيد اشتعالا كالكبريت والزرنيخ
ولذلك من جعل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصية لها لان
هذا انما يكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة لو كانت
تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق
المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل
منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء
ويحرك بطبعه وبما يفيده الحرارة من الخفة الى فوق ويختلط ويلتزق بذلك الهواء
اجزاء مائية صغار فيصعد معه فيكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة يكون مفرقة للمتشاكلات
اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب
المتخالفة الاجزاء اوجبت تكاثفها ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل والتصاق بعضها ببعض م
الرطوبات المجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها و
تكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة
تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوس بالذات ولا شيء

ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من حلوله للجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرنا وهكذا
السمع يتوقف على توسيط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد من ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت
والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة الى توسط حتى يلزم خلوه
عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوايل
المحسوسات كما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لانها مدركة
اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والخشونة والملاسة والدروضة والبلة
والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة
اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه
بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات واعلم
الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فاذكروه من خواصها
لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا بيان احكامها قالوا من شان الحرارة افادة الميل
المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت تركيبة من اجسام تختلف في اللطافة
والكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل للتخفيف فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو
اسرع قبولا من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادرت الى الصعود الالطف من اجزائه
ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطؤ وربما لم يفده الحرارة خفة تقوى
على تصعيده فيلزم من ذلك تفريق الاجسام المختلفة الطباع التي منها تركب المركب
ثم يحصل عند تفريق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك
الاجزاء بعد تفريقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طباعها يقتضي الحركة
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر
في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طباعها بعد زوال المانع الذي
هو الالتيام فينسب الاجتماع اليها كما ينسب الانفعال الى معداتها فلهذا استنتج
ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق

ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو
ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني
وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعموم ما اشار الى رده من زعم ان
هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد يحصل بدون
المزاج كما في البسايط والمزاج لا يحصل بدون الكيفيات المحسوسة فيكون اعم من المزاج
فيكون مغايرة له لان العام مغاير الخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة
فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي تستسخن
بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة
والبرودة فيكون كيفية ملموسة فهنا اوايل المحسوسات هي الملموسات يسمى اوايل
المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان
عن هذه القوة وقد يخلو عن ساير الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للشاعر الاربعة
وكالجلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال امزاجه
فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه
القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما
ساير المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام
الصغيرة قد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا يخلوا
عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان
يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا اشتغلت الحاسة بكيفيته فلا
يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة
اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايضا ان اياه بالنفوذ الى
القوة الذايقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة من الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس
التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفيته

اى مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروايح غير مدركة باللمس بطها فالاشكال
مغايرلها وانما فسرنا الملموس بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نم كون الاشكال ملموسة
بل الملموس هو السطوح فانما الهيئة الحاصلة من احاطتها فبصرة لا ملموسة فان قيل نحن
ندعى ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال بوجهيات حاصلة
في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال
مفيدا لاثر البصر اثرا كالاثر اللمس اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس
الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب ان تلك الهيئات الحاصلة
في الحواس ليس نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة
والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في
الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة
وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها
والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروايح
والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد
بالتضاد التضاد المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به
التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون
الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان
الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيغايران
قطعا اقول ليس شيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد
اذ لا يدفع جوازها والكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه
المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اى يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه
الكيفيات وبالعكس اعني يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال واما حمل الشيء
على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات

يمسرت

او عموما تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالمخصوص كما في المركبات مثل حلاوة
العسل والعموم كما في البسايط مثل حرارة النار فان النار بساطتها لا يتصور فيها المزاج
وحرارتها ليست تابعة المزاج لكن الحرارة من حيث هي قد يوجد تابعة للمزاج كما في الفلفل
وهذا معنى قولهم شخصها او نوعها والا فالحرارة ليس نوعا لحرارة النار وغيرها الاحتيا
ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها
لسرعة زوالها شديد الشبه بان ينفعل سميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة
وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقع هذا القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية
بالانفعالات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء واطلق
الباقي على تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي معارة للاشكال زعم
جمع من الاوايل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام تنتهي تحليلها الى اجزاء
قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي واعلم ان تلك الاجزاء متخالفة
فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون متحدة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها
بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات يكون غليظ الاطراف غير نافذ في
العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو
الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يتلاشى في
هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل عنه شعاع مفرق
للبصر هو الابيض والذي ينفصل عنه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط
هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال
جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو
عقيب ملاقاة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان وقال الامام ان ثبوت
هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث
لكن المشائين ابطلوا قول القدماء لوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة

حل سر حريف بالتشديد للذي يلدغ الانسان
بحرافته ولذلك يصل حريف

والاعراض النسبية ومن جعل الوحدة والنقطة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم
انقضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال
انقضاء اولية لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا انقضاء
اولية بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكره رسم للكيف
بقيود عدمية كل منها غير مختص ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه
اربعة اعني اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر
على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالتردد بين النفي والاثبات فذكر وجوها
منها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المخصوصة بالكميات والثاني
اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما
استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او لا وهو الكيفية النفسانية
فيقال ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال
لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون
حقيقة استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا
لم نجده فالمدار هو الاستقراء فليعول عليه ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس
وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود
النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا الاول هو الكيفية
المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية الاستعدادية والثاني هو الكيفية
المحسوسة فيقال لم لا يجوز ان يكون كيفية هو تهيأ الفعل دون الاستعداد ولا
يكون محسوسا فالمحسوسات بدا بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة
اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها مخصوصة

الملاقات لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين لزم التداخل
او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست ذات اجزاء بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا
وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما
هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة
العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر
من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة
للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط
يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا
اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر بحسبهما من جهة والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بالا امتناع في التداخل
والجنس معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة
من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي لو صف
به الكم ولا يوصف بغيره الا بسبب مقارنة الكم وانا ذكرهما هاهنا ولم يذكره
عند ذكر الخواص للكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها تعرض للكم المتصل بسببه
وهما اعتباريان لا يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من
الاعراض التسعة الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه حملتها الاجتماع لا طريق
الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر
ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفر في الكيف بخاصة شاملة
سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف
بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس
اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي
هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم

وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة فالسطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف
للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام لكونها
متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف
الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها اما الاطراف
اعني الجسم والجسم ووضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذا وضاع لامتناع ان
ينتهي ووضع الى ما لا وضع فاذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما
لامتناع الاشارة الى المعدوم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا
لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك
ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته نقطة فلا شك انه يوجد هناك شيء ممتد
في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء
ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد
في جهة ولا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا متصل في شيء
منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بطرفيهما طولا وعرضا
فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بالعدم
بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو ظاهر دون العمق والا يلزم اما تلاقي
تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرض انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك
اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة
بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع
عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة
واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية
وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما
تلاقيا للاخر بالاسروح يلزم التداخل اولا بالاسروح يلزم انقسام السطح
عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير

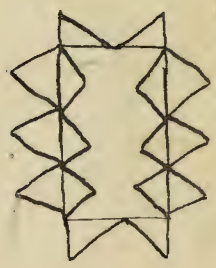
الاصل عبارة عن قول المص الجسمين في الاخير كشف سمرقندي محمد وعظاء وكانا وكذا بعد

قد يكون خارجا عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في
نفسه لا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن
كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء
متصورا بالكنه واما اذا كان الشيء متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقومات بالبرهان
الاول انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة بزعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا
عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد تقرر ان التناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي لا يكون جزءا لامر موجود
واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية
موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض
عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على
انه ليس مقوما للجسم الذي يوجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة
بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهو بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور
على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة التجزي وما هو في
حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه
مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار يفتقر الى المتقدر في تقومه والمفتقر
في تقومه الى المتقدر العرض عرض وما يقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا
قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالبسيط
فقوله وتخلف الجوهرية الى قوله يعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام
وقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط و
الزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلام لف ونشر مرتب
فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وانتفاء التناهي
الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والانتقال الى
عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليس الاطراد اعداما

ما عداه م

يق م

واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم
بالوحدات التي هي اعراض صح



لا متعلقا بظواهر الشمقة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزءا منها
وتبدل شخصيتها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها
في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم
التعليمي القائم بالشمقة واحدا بتبدله فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال
مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمقة فقط بل متعلق
باعماقها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد
الجسم الثلث اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور زيادة
ونقصانا ولا تختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش بان الجسم
التعليمي انما يكون تعيينه بتعيين مساحتها والمساحة في جميع تلك الصور
واحدة لا يختلف لكن المستدل اذا اثبت بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه
المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به
وبتركب الجسم منه يقول ليس هنا تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة
الى جهة وتبدل اوضاعها وبدل لا يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا
الدليل مثالا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه
فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح
الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين
والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص
بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من
مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى برهان لا يكون مقوما له فالسطح
الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت للشيء بسبب
امر خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء

بالمرة بل لا بد من ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير جسما
لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا
يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك الوجدان الصحيح
اقول وفيه انه قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا
تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل ايضا صرح بذلك
وتخلف الجوهرية عما يتوقف في جواب ما هو بعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة
وافتقار المتناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والمقوم
به تعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية
انواع الكم فاقام دليلا اما في الجميع اولا ودلائل خاصة كل واحد منها يختص بنوع خاص
منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يتوقف في جواب ما هو
عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد
فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لا تخلف معنى الجوهرية عما يتوقف في
جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم
عليه برهان واما ما ذكر في تعريفات هذه الامور مما تخلف معنى الجوهرية
عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يتوقف عليها في جواب ما هو واما
الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة
الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل
اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث
على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة تساوي جميع الخطوط الخارجة
منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت تتفاوت
مقاديرها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المشخصة باقية بعينها في
هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال لك المتبدل ليس معدوما قطعا

غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلى فالممتنع هو المتخيل لا المعقول كذا
اقول ويمكن نظر لان مساواة الصورة لذى الصورة فى المقدار ليس بلازم والا لم يمكن
تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير
متناه وصورته الحالة فى القوة متناهية فاذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات
الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلنا مع الغفلة
عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة
على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعنى الرياضية تبحث عن هذه الانواع
الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات
المتصلة والمنفصلة اعنى الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا
يتدربون بها فى التعليم ورياضة النفوس بها تانيسا لها باليقينيات وتبعيدا
لها عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت
تختلف بنوع ما من الاعتبار اى هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار
فان الجسم التعليمى كما يمكن ان يوخذ لا بشرط شئ على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط
لا شئ ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يوخذا لا بشرط شئ ولا يمكن ان
يوخذا بشرط لا شئ فانه يمكن ان تتخيل بعد ممتد فى جهتى الطول والعرض
مجردا عن الامتداد العمقى بالمرة ولا يمكن ايضا ان تتخيل بعد ممتد فى جهة
واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضى والعمقى قيل لا يمكن ان يحصل النقطة
بل لا بد ان يتخيل له امتداد ما وان كان قليلا جدا فى الطول بل فى العرض والعمق ايضا
فيكون المتخيل اجساما صغيرة الانقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل
بعد ممتد فى جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضى بل عمقى ايضا
فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه
لا يمكن ان تتخيل بعد ممتد فى جهتى الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقى

فى الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن
ان تتخيل بعد ممتد م

بالجزء

بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في
الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التحليل والكاف
الحقيقيين ويرد ايضا ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض الخط
للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة ولا مانع للخط او السطح من ان يتضادا
ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي بالنقصان والقلة دون الشدة و
مقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يتوهم هذا
الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان
والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة ويتوهم هذا العدد اكثر من
ذلك العدد او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار
ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيه بالايام والساعات وغيرهما
ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يتوهم هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه
كما يتوهم هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع
الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليميا وذلك بان يؤخذ
كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى
شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث
من غير ان نلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما
تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على
تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص
المتخيل لا يقسم الا الى اجسام يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول
الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل
اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى
امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد يحصى

ايضا كالجواهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول منافي الضدية للكم ولا
على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضد للكم وكذا في عدم شرط الضدية
للكم اما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض
فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية
بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم لبعض وحصول التقوم بين الامرين
مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فيه فهو ان التضاد بين الامرين
اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما
غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون نوعين من العدد
موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا
وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي و
للسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين
المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضناه متباعدين يوجد عدد اخر
ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخرى وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا اقول لم
يثبت بعد ان الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان
الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما
يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض بعض انواع
الكم المتصل لبعض فانه يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا
يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين تعليميين
فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحتها انواع لا يعرض بعضها
لبعض وايضا قوله الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي
والخط السطح يرد عليه مثل ما اورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما
يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم لا على انتفاء

فلتساوي نسبتها الى الكميين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث
يمكن ان يفرض فيه شيء غيره فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس
الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما
بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض
فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم
بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم
بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد اوصاف في الكم بالذات كالشكل او حال
في محله كاللون الحال في الجسم اما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه
التعلقات مصحح لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة شديدة او ضعيفة
باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل
بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم
متصل بالذات ويعرض الكم المتصل للكم المنفصل الذاتي وللكم المتصل
العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض
ثاني القسمين فيهما لاولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في
تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين
فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما
راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين هما المتصل
والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في
خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في
ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالشخص وفي حصول المنافي وعدم الشرط
دلالة على انتفاء الضد بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خلو
الامانيه وهو عدم قبول التقادير وانما كانت خاصة فيه للكم لان عرض

خاصة المطلقة لشيء عبارة عما يختص به
بالنظر الى جميع اغياره كالضحك
المختصة بالانسان والخاصة الاضافية
ما يختص بشيء بالنسبة الى بعض اغياره
كالمشي المختص بالانسان وجهة
به بالنظر الى بعض الاغيار كالكتابة

القبول يطلق على استعداد الشيء وقد يطلق على عروض الشيء للشيء وعلى الاول يكون تحقق المقبول مع القابل بالفعل وعلى الثاني يجب تحققه معه لا في الخارج
بين قولي الطبيعيين يكون اجتماع القابل مع المقبول وقوام شيء اجتماعه مع المقبول ٥

واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزئ فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التضعيف
في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبداه الواحد فان الكم المتصل قابل لان يفرض
فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بلاحظ احدهما
فقد تبين ان الكم مطلقا خواص ثلثة شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض
له اولا وبالذات ولما عداه بتوسط ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية
حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف
الكم بها لا الاولى لان المساواة لا يعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا
وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ايجاب غير بان المساواة واللامساواة مما يدرك
بالحس والكم لا ينال بالحس صرفا بل غايته ادراك المتكم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد
في تمييز احد المفهومين عن الاخر فلهذا يمكن تعريف هذه المعقولات بهذا المحسوس
عن التعريف وامكان اخذ تعريفه لا ينتفي توقف معرفته عليه والخاصة الثانية
لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الاسكاكية و
اعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في الاسكاكية بتحصيل عروض
للكم المتصل ثم قال واري انه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة
عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل
حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء
فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولئن قال الامام ان قبول القسمة من
عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول
ولا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان هنا انقساما هو حاصل
بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة كما بالفعل في الكم المتصل وانت
خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الاسكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة
اما الاسكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية

وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم
المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان
السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك
بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط و
الكم المتصل اما ان يكون قارا لذاته اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار لذاته الثاني
الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض
والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملها قبول المساواة
وعدمها اي للكم خواص ثلث يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة
وقبول عدم المساواة يعني انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا
عليه او ناقصا وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها
بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر
امكنه ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا
ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته يعني ان غيره من الاجسام والاعراض
انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هنا الوهمية وهو ان يفرض في شيء ذي عرض
وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان
بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار
اذ عند عروضها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار هي المادة لقبول
القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء
المقدار عند حصول الانقسام كالحركة فهي الجسم للسكون الطبيعي ومنها امكان وجود
العاد فيه اي اشتماله على امر فيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل
فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا

غيره بان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الاشارة فقول
الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء ويقال الاشارة
الاولى الكم بريدان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحدة من المقولات التسع
فبدء بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية فان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة
للكيفية اعني المائيات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد
الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا
لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صورة الاشياء
فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا يعرض لنفسها
واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها في ذوات
موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها معروضة في ذات موضوعها
مع قطع النظر عما عداه فتنفصل القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان و
العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل الذات القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء
فان كان يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فهو
المنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة
بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها
نهاية الاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء
الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم
والان بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة بحسب كونها مخالفة في النوع
لما يحدود له لان الحد المشترك بحسب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين
لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى القسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم
الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه

واصح وجودا من الباقي
واما انها اعم وجودا من الكيفية

وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه
التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرج تحت جنس وعلى كونها شاملة
لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على
ان اطلاقها على ما تحتها ليس الاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك
حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك
لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها لما تحتها بالتواطؤ
وليس مع ذلك من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل
من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد وان يكون تمام ماهيات
ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المختلفة
الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من
الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز
ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس شامل لها واما كونها
شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية
ويجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان
يكون بعضها اجناسا واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه
بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها
انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها وما بقي في
بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم
يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها
الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما غير قار
فمتى او قار ينقل باستقراره فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف
واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره بان يفعل او يحصل هو من غيره

كما في قولك ساله هذه العداوة هذه الندوة وتركيب الصورة بالمعنى كما تقول صاحب
هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون
ليس هذا الطعم وتس على هذا وقد يقع تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي
جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى
بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته
بضم بعضها الى بعض او فصله عنه وتسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلثة اعظمها
البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كنفذ فيما بينهما من دود على شكل الدودة
ومحل الحس المشترك وهو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في
مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخر وليس في
مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادماته
المؤدية الى الاختلال والله اعلم

الفصل الخامس في الاعراض

وبحصر اجناسها العالية
في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تبعه الى انها
تسعة واختاره المص وذهب طائفة الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي
شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة
اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر
في قوله ينحصر الى مقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا
الى الاعراض كما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة
والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان نسبهما على تقدير وجودهما
في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بما قلنا المشهور في تعريف
الكيف كما سيأتي اعتبار قيد كونهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين
حقيقيتين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية

جهة الما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بجواز ان لا يكون محفوظا
الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه
واجيب بانه لو كان كذلك لم يتوفر فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما
حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم
ان تخيل البصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ادراك من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق
عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا قوة
واحدة ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها
السخلة من امها فيميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك
القوة غير الحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من الحواس
الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك
حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب فتي الكلام في ان القوة
الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون الادراك
مطلقا ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة
فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني قوة واحدة
لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس
الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه
تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيها
يعلم مما مر ومن تلك القوى المخيلة المركبة للصور المحسوسات والمعاني الجزئية
المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة بها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة
كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص فتركيب المعنى بالمعنى

الوهم

لانها لا تدرك المعاني

حاصل الاعتراض انه يصح ان يكون النفس على سبيل الانبات والاستدلال

حاضرا عندها بواسطة كل منهما بالتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصور والمعاني

الحافظة

المخيلة

وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيجب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة
عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا اشار بقوله والمرسم ما لا تحقق له اي رؤية
المرسم الا تحققوله ومن القوى الباطنة الخيال وهو اثبر مغايرة للحس المشترك لرجوع
المغايرة بين الحافظ والقابل يعني ان الصور المحسوسات قبولا شديدا وحفظا وهما فعلان
مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا
لامرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ
لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المدرك
لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ
مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميناها بالخيال
بان الحس المشترك مبدأ الادراكات المختلفة انما هي انواع الاحساسات وبان
النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لامرين
مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله
لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل لمادتها وتحفظ الصورة بها
وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف
الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها
من جهة قواها المختلفة اقول هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال
لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب
بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الاجتماع والقبول والحفظ و
انواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
دليل آخر وهو ان الصورة الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى
احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بحيث يحضر بادنى التفات
وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من

الخيال

سميناها

الفصل

الحاصل

الوجه

منها

انسان وقد يكون بارتسامها في التي بين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم
فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة فلو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة
اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يحكم الحاكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات
هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات
ليتصور حكم عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم بينها وبانها
انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الحوالة بسرعة خطا مستديرا
وما ذاك الا لان قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة
والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض
بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ولهذا اشار
بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال
الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام
الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى
بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطلت حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق
لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او اشخاصا
حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم عليه حواسه وليس هذه الصور مرتسمة في بصره
اذ لا يرتسم غير الموجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراكها ما يرتسم من الخارج بلا
فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك لما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك م
لم
تميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد
عليه الصورة من داخل كما هو في المبرسم فانه لما اشتغل نفس الناطقة بمعالجة المرض
بحيث تعطلت حواسه الظاهرة استولت المخيلة وفتشت في لوح الحس المشترك صورا
كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريق انتقاشها
فيه من الخارج حتى تحقق عنده ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها

او يوقعهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه يح الثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف
فمن الممتنع بقاؤه في العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتاخر واذا كان التقدم
والتاخر جايزا عليه فح يلزم وقوع الحول في اكثر الامر اكثر الناس لان الروح الباصرة
اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في
اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى الروح
بنظاميا اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء
وما يتوهم انها اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن
ادراكه بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ادراكه
بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ
فاما الحافظة للصور وهي الخيال واما الحافظة للمعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل
الحافظة مدركة باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك
بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا
الاحمر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يمكن حصول
هذين الامرين في النفس لانها لا ترتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر
لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر
يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس
لهذه القوة تؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات و
المسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت الحس المشترك
والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو
النفس ليس الا واستناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع الاشياء عند النفس
حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المفهومات وقد
يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض اخر في الة كما اذا حكمت على زيد بانه

ملتقى م

بيان الحواس الباطنة

الحس المشترك

المتصرفة م

وانما هي من الآلات الابصار على ما مر انها في الصورة المنطبعة في البصر وعلى كيف كان ثبات
انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم
لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد
المرئي قد تعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين
الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا راى الشيء الواحد واحدا
وان تعدد السهمان راى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان
يقال ان وقع السهمان عن المرئي على موقع واحد راى واحدا وان تعدد موقع السهمين
راى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في
الجليدية غير كاف في ابصاره والا لراى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تادي الصورة
من الجليدية الى ملتقى العصبتين فتتم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا
فان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين الى ملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض
في احد العصبتين راى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين
الاول اذا كان قدانا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة
ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه
وقصدنا بالنظر اليه لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا ونرى الابعد في تلك الحالة بعينها
اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب
في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكره من
اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا
والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله وزائلا معا
وانه محال اقول وهذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقولهم لو كان السبب في
رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى
في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان

كما هو

في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس
فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة
واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته في سطح
المرآة فاذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة
في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل
ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة
الوجه لو انطبعت في الصيقل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير من موضعه بزوال
شيء ثالثها ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء من الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا
واحدا ولا يختلف عن المتقابلين لكن ما نرى صورة الشمس في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقال
الثاني لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في
سطحها الظاهر كما نرى سائر المنقوش المتنقش في ظاهرها هنا لكن ما نرى الصورة المرئية
في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد واما في عمقها وهو باطنها
اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى
لكثافة جرم المرآة الثالث لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا نظرنا
الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك مع استحالة الانطباع العظيم في الصغير
اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل
له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز
الحليد ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس
مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع
الذي له هذا الوضع بالنسبة الى هذا الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني
بان المرئي هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو
الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل

لكن ان يقال يجوز ان يشترط انصار كل احد بان تكيف المشف المتوسط الشعاع حاصل من عين كل الشخص لا من
عين شخص آخر، الشعاع الحاصل من عين كل شخص لغاية الشعاع الحاصل من عين شخص آخر ولا يلزم في صورة الاجتماع
اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي بل ورود كل علة انما هو على شخص آخر وكذا لا يلزم في صورة التعاقب تحصيل
الحاصل على تقدير ان يحصل تلك الحالة من عين المتأخر اذ الحاصل شخص آخر ويمكن ان يجاب عنه بانه لو حصل من عين كل شخص شخص آخر
فالشعاع لزم اجتماع الامثال اي الشعاع الحاصل من عين زيد وعمرو ويكرر ذلك لان الشعاع الحاصل من كل عين متحد بالمهية النوعية
مع الشعاع الحاصل من عين شخص آخر ضرورة ان اشعة العيون متحدة بالنوع والشعاع الحاصل من كل عين من نوع شعاع ذلك العين
كما ذكر ان الهواء الشف بين البصر والمرئي تكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر

وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان
يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو مع لاستحالة تعليل الحكم الواحد
الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل لشيء منها وح يلزم الا يحصل الابصار
ولقائل ان يقول يختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع
العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون
كل واحد منها علة مستقلة لامر فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء
كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة لمجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق
على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث
اجزاء المهيات من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط
ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع العلل الناقصة
اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا
منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون
يختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا
واحدا منها حتى لزم منها اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي
وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي
فاما ان تحصل تلك الحالة في عين ذلك الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط
بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم
امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط
اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه
قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا
ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع
فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل

وهو بط

اعدام م

الصقيل على الشيء الآخر والتحصيل بعد الصقيل

اعلم ان كل واحد من العينين مركب من سبع طبقات وثلث رطوبات فالطبقة الاولى هي ما بين الهواء ويسمى الملتحمة وهي بياض العين وبعدها الثانية وتسمى القرنية
لانها وانما يلون طول الملتحمة وبعدها العنبية ولونها مختلف ففي البعض يكون سوداء وفي البعض يكون زرقاء وفي البعض يكون شهلاء وبعد هذه الطبقة الرطوبة
البيضية وهي شبيهة ببياض البيض وبعد هذه الرطوبة الطبقة العنكبوتية وهي شبيهة بنسج العنكبوت في رقتها وبعدها الرطوبة الجليدية وهي رطوبة كثيرة تشبه
الجليد ستر به غير صحيح الاستدارة وبها يكون البصر وبعدها الرطوبة الزجاجية الشبيهة بالزجاج الذائب وبعدها الطبقة الشبكية الشبيهة بالشبكة
وبعدها المشيمية الشبيهة بها لانها ذات عروق كثيرة وبعدها الطبقة الصلبة وهي على عظم العين فتبارك الله احسن الخالقين ثم هي مبنية على الهواء
بخار دان

الشعاع وعظمه الثالث ان للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة
وليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج شيء منها ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها
انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه
الى المبصر بل بان يأتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان
المتأخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي
في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس
الانسان بما هو اكبر من نقطة اذ لا ينطبع في باطنه ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم
على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر
هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء بصرا ولما ابصرنا الشيء حيث
هو والصوفسطائيون ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت
الحاسة بها انتبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي
جهة بحسب قربه وبعده فتلك الصورة ليست للابصار لانها مبصرة واما المذهب
الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور
بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة ضعف العالم الى كيفيته بل العصفور والانسان
او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشر فراسخ فضلا
عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا جلي عنده وايضا
لو قلنا الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين المبصر على
الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار
اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر
كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لكان الادراك
اقوى وان لم يقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن
حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة

المحكوم

توقفه

قبلت

وعلى

صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين
والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة
المشاهدة لا حال التخيل فالصواب ان يقال في الرد صورة المرئي
في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك
والحق انهم ان ارادوا انطباع صورة المرئي في الباصرة وجودها
الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها
في القوى الحساسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان
يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا
منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة
والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم
لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قريبا معتدلا
يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر
بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة
المرئي تنطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له
اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية يصغر كلما بعد
المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك
ان الشبح المرتسم في اصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر
فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط
اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه
قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد
في الابعاد كلها سواء كانت الزاوية صيقلا او لا وفيه نظر لان القائلين
بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط

الناظر والمرايا علم موضوعه الانوار
والاضواء والرؤية والنظر

هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لبطلان مذهبهم وجوه الاول
ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من
عيننا لمن عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم
ثم اذا اطبق الجفون عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها
ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة
ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة
واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما كما نحن
ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب ان يشوش عند هبوب الرياح ووصوله
الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها
ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان تردد
فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة
بينهما وانه بطل الانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه
بتاويل الكلام القائل بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا
قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدا الفياض شعاع يكون
ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع
بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث
الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وجه الطبيعيين من وجوه
الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض
عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة
الشديدة ثم يغمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر
اليها ثم نظر الى لون اخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما
ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ودوبان

صورة

فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من
خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما بين وقوع
اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة
في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد
مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية
السرعة ويتخيل حركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو
ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا
ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعداداً تفيض به صورته على الجليدية
ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع
صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بانطباع الصورة من الجليدية
الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل
ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها
عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء
وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو
في البصر فيصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين
البصر وما يقابله اذا كان جسماً لطيفاً اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه
فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل واذا كان كثيفاً اي مانعاً لنفوذ الشعاع فيه فهو
يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعاً من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط
ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل
الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اينية موقعة لليقين في

المصمت لا خرق له صح

عن مرئي يتر ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا
ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي
مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع
من النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج
مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول
بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فلا يرى اصلا كالهواء
وكرقة الابريز والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له
حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا
ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما
قيل من ان هذا الشرط يغني عن ما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء حاجبا
الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس
بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك
الاحوال والالوان فكون الضوء واللون والشكل وساير المبصرات كثيفة
وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى
ضوءه ولونه وشكله ومقداره ليتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط
كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء
وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلاثة اخرى في كلام الحاسة
والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فضاعفت شرائط
الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عن اشتراط عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار
ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين
على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا

الابصار

المقالة

المذاهب في الابصار

هناك ويجب حصوله مع شرائط زعمت العلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على
شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد الضرورة انتفاء
الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلا
لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رايقة
ونحن لا نراها واللازم باطل ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم
بطلان ذلك وان اريد به الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما
عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من
قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق
المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الآخرة
واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل
كما في رؤية الانسان الاعراض فانها في حكم محاذاتها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي
وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب البصر وبعده وبحسب عظم
المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى شيئا
على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار
قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا
وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان البصر اذا قرب من
البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب البصر وبعده ومنها عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع عن النفوذ
فيه ما قيل من ان الحجاب الجسم الملون او المضيء اقول يدل على فساده ان
الزجاج الملون الحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم الا يحجب الارض

رؤية شيء عجيبي

اي عدم الرؤية

المراد

الشبيهتين بجملتي الذي ينبا من النابت منهما يسارا وينبا من النابت منهما يمينا حتى
يلتقيا ويصير مجموعهما واحدا ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
ويسمى مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة
الباصرة بخلاف ساير الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات الى الضوء واللون وبواسطتهما
بساير المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره
على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض
بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كساير
المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا
واسطة يكون تعلق الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بغير ذلك المرئي
ثانيا على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية
والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون
ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية
الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رايتا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما
متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف
كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية
الاولى ولا يتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا تعلق لشيء منهما برؤية
ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق في عينها ثانيا بشكله ومقداره
وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك
الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف
الضوء واللون وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت
الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون لحدقته تعالى تاثر الحدقة اذ لا حاجة

وبالعرض م

منالم

الحروف الصامتة وهي التي تسمى حروف المد واللين هي الالف والواو
والياء اذا كانت ساكنة تتولد من اشباع ما قبلها من الحركات
المناسبة لها فاما صامتة وهي سوى الحروف المذكورة

الفاسد لا ورود لها الا في ان وجودها ونحن نسمعها فاذن قد سمعنا قبل وصول الهواء
الحامل لها الينا هاهنا الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او هواء
متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعه ذلك الواحد الا
نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكيفية على ذلك الشكل والتموج الى ان يصل
بكليته الى الصماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة
الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار والسامع من جميع الجوانب
ولا يمكن ان يبقى الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء
لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تادى الى الجدار
وصدمه تكاثفه لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت
المخصوص فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف
واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة ايضا الحدوث لا انه لو وجد فيجوز
ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل
لها هواء متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا و
لو فرض تعدد الوصول اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول
مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث ان شرط السماع بقاء
الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتموج على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء
في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الصوت
على الكيفية تجوز نعم قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل
مخصوص اراد بتكييفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به التشكل
بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله
على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين
اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جواد الزائدتين

غور كل شيء قعره صحاح

الكحل

الحيط

قلع اى يقرب عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان
ينفلت من المسافة التى يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع
يموجه الى ان ينفلت من المسافة التى يسلكها القلوع الى جنبيها ثم من الامرين جميعا
يلزم المتباعدين الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة
القروع للقارع والمقلوع للقالع كما فى قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم
مقاومته الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به
مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئى فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق
بنفسها ولا يعنى بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه
يتموج ويتكيف بالصوت وتوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك
الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج
ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة واستدل على ان الاحساس
بالصوت بوصول الهواء الحامل الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على انبوبة
طويلة ووضع طرفها الاخر على صماخ الانسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك دون
الانسان دون ساير الحاضرين الثانى انا اذا راينا من البعد انسانا ناضرب الناس به
على الخشب يرينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح
كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه فى جهة هبوب الريح اليها يسمع صوته
وان كان بعيدا ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض
الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدور لان مجملها انه اذا وجد وصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا
وانت خبير بان امثال ذلك معلومة بالحدس القوى من الاذهان الثاقبة
يفيد اليقين وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية التى يستعان فيها بالحدس الصائب
فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول الحروف

قلع بوكندن كرا
قرع كوفتن كرا
صماخ كوش وسوراخ كوش كرا

الصمم

الشاشة وقيل بنفاذ الرائحة في الشاشة من غير استحالة في الهواء ولا بتبخر وانفصال ورد
الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في
وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك
قد يذهب برائحته مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى الكل مع ان الحس يدرك في الهواء
ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة
وانفصالها عن ذي الرائحة لما كان الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير تذكي
الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم
باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان
التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس
والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني
يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم
ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سببا له
وتمسك الاخرون بان الناس مع شدة احالتها لما يجاورها لا يتمكن الا بمسافة قريبة
منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم
الاول من ان الرخم قد انتقلت من مسافة ثمانين فرسخا برائحة جيف حصلت من
مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة
ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء بتلك المسافة فما تأتى في فرسخ ورد بانه مجرد
استبعاد ولا دليل على امتناعه سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات
البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون لهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها
للجيف بالباصرة مختلفة في الجو العالي ومنه السمع وهو قوة مودعة في العصب
المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف
بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او

للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا
فان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة
لها وكون التضاد فيما بين المحسوسات اكثر واقوى لا يجدى نفعا ومنه الذوق
ويفتقر الى توسط اللعابية الخالية عن مثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على
على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر
من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في
الاحتياج الى الملاستر ويفارقه في ان نفس الملاستر لا يؤدي الطعم كما ان نفس الملاستر
الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبثة على الآلة المسماة باللقبة
ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل على طعوم كلها
ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه
لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان المحموم يجد طعم
العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم
ويكون الرطوبة واسطة ليسهل وصول جرم المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان
يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتقوص وصدها فيكون المحسوس كيفيتها
وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى
توسط الجسم الشفاف وقد تركب من الطعم واللمس حساس بلا امتياز كما في الحرافة
فان طعم اللسان ينفعل عنها انفعالا مسيئا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيرد على
النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنه الشم وهو قوة موضعه
في الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي
ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم الجمهور
على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى القوة الشامة
وقيل بتبخر وانفصال الاجزاء من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى

الذوق

الرطوبة

المنبثة عن الآلة

المحموم

الشم

الخيشوم اقصى الانف

بالبدن محترقا ومجمدا ولشدة الاحتياج اليه كان عصوبة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا
ما يكون الاما كون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكليتين لا يتاذى بما يلاقيهما من الخلط
اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكليتين مصبان لما فيه لذع وكالرئة شش
فانها دائم الحركة فتسالم باصطكاك بعضها بعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعائمه
الحركات فلو احس لتاذت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم
للفلكيات زعما منهم ان هذه من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون
لها شعور ولمس الضرورة والقول بانها انما تكون بجذب الملائم ودفع المنافر وكون وجودها في
الفلك الممتنع عليه الكون والفساد لا معطلا مردود بانه لذلك انما يكون في الارضيات
واما في الافلاك فيجوز ان يفرض حركتها لذتها بالملاسة والاصطكاك واجيب عن كونها
مع لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه بعضهم من وجود اللامسة للعنصريات
بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها
بالملايم ففي غاية الضعف وفي تعدده ووحدته نظر وما ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة
واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس لان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف
الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ
الى انها قوى متعددة بناء على ما مهد وفي تكثر القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها
اكثر من واحد فقالوا هنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة
مختلفة بحكم التضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الضدين كالحاكمة
بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة
والحاكمة بين الصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون
لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام
غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضاد كالحرارة
والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك القوة الواحدة

لذعته النار اذا قوته ص
كلية كمودة كنزا
طحال سيرنك

يوجد

قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى
نفس المولود النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة فلا اشكال قال المص في شرحه
للاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا ويفرز
منها بالقوة المولدة مادة المنى ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فيصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كالاني الرحم بحسب مدات يكتسبها هناك
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فيتمها ويكامل المادة بتربيتها ايلها
فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير
مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا
فتصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم وتبقى مدبرة الى ان تحل الاجل

النطق

واما قوى الادراك الانسانية فمنها اللمس وهو قوة منتشرة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان يفعل عند اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء قال الشيخ
اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يحتاج ان تفقد
سائر القوى دون ذلك حال اللامسة للحيوان لان فيه من الكيفيات الملموسة وفساده
باختلافها والخط الطبيعي للنفس يجب ان يكون الطبيعة اولى وهو ما يدل على ما يقع به الفساد
ويحفظ الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي يدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن
القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي
يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر
على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الحيوان المحيط

الطبيعة وهو بان

مبادئ الحواس الظاهرة اما اللمس

الانسان

يتقدم

من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قرب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء
من الضعف فيحصل منها يابسا ويزول ذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين
ثم يتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل يابسا وهي المتحلل وذلك في سن الانحطاط
الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي الانحطاط الظاهر الذي هو منا
بعده الى اخر العمر الرابع انا لا نم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي
للانثيين اعني هاضمتها فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يبقى
ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة
غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم الثديين
في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظيم وبعضه
للعصبية لكان فعل المصورة في بعض صورة العصب وفي بعض اخر صورة العظم
ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه ديمقراطس
وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه
به وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها وتابعوه
باختلاف حقائقها باختلاف الاعضاء المنفصلة عنها ولو سلم بقولهم ذلك وارد
عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظيم
دون اخر ترجيحا بلا مرجح وان احتجتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف
به مزاجه الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا
واما الاعتراض بانهم يزعمون يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما اقوى النفس والانطباع
والنفس اثر بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد
صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الاثر قبل ذي الاثر وفعلها بنفسها
من غير مستعمل اياها وهو باطل فدفعهم بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من

العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها
التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل
المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل
في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة تبتدي فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء
فعل الماسكة فاذا جذبت الجاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته الماسكة
ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك
الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا
للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من
الطبخ ما لاجله تاخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص وياخذ
استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني
يشتد الى ان يصير منتهى المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية
ويحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى
فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه
انه لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات و
استدعت كل واحدة منها قوة عليحدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان للغذاء
له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضم فان بعضها استحالة في الكيف فقط و
بعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرنا آنفا ولما جاز ان يكون تلك
الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى
الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية
ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة
الدموية الثالث انا لا نسلم ان التاثير غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هنا القوة واحدة
تختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل بحسب من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل

وكذلك ان قلت لا احتياج الى التشبه ايضا او يجوز ان يكون
تحصيل الدم شبيه بالمقتدى فعل الهاضمة لعضو كما
كان تحصيل الدم الخالط من فعل هاضمة الكبد ثم

استحالة

من الغذاء

والهزال السمن والمصورة عندي بطلان استحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة
عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا
وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن مركبين بهذه الافعال يفعلها
بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان تكون
وحدتها بالجنس كما ان المغذية واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون
صدور هذه الافعال عنها بحسب استعدادات المادة فان الذي انما يحصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء تفضله هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن
الانصاف ان تلك الافعال المحكمة المتقنة على النظام المشاهد من الصور العجيبة
والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم و
مصالح قد تحيرت فيها الافهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ
المدون فيها كما في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف معان ما لم
نعلم اكثرها قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل ما لا يكاد يذعن العقل لصدورها
عن القوة التي سميتموها المصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد بل الحكم باشكال
تلك لا يمكن ان يصدر الا عن عليم حكيم خبير قدير هذا كلام هم في القوى النباتية
اقول والاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في
مباحثها مما لا نم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب
تعالى موجب بالذات واما على القول باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة
عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد الكثير من واحد جاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عن قوة واحدة فهذا السائل لا يتم على قوانين علم الكلام واشال ذلك
انما نشأ من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين من دعوى الاولى انا لا نم ان الغاذية
قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بانفعال جزئية ثلثة قلنا مسلم لكن تحصيل جوهر
البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والانصاف فعل جاذبة

الاوهام

مختلفة

الافعال كلها الصادرة عن مصور يدل على بطلان القوة المصورة اما ان يكون الافعال
مركبة لا يمكن صدورها عن قوة بسيطة بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فذا بطلان كون الافعال بغاية الاحكام والاتقان بحسب الشعور
العقل السليم والطبع المستقيم صدورها عن قوة عديمة الشعور
ولهذا استدل به تعالى والاغراض الذي ذكر انه
يرد على الاول لا يدفع له ولا يرد على الثاني
اصلا كذا سمعنا الشيخ فتدبر
القاسم

ملاك موكلة م

هذا الكلام مبني على مستقل من الجاذبة والغاذية
مترددة والا فتحصيل جوهر غذاء غير آلة الصورة
الغذاء الذي هو الدم والشوائب كل منها يكره
ح

مفضة انضاجا شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف ميل وايضا فان الغذاء اذا استقر في الفم
لا يزال عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان اصالة القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب
الاستعداد للصورة العضوية وانما يمكن ذلك بعد فعل القوة التي يجعله متقارب الاستعداد
وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربعة اولها في المعدة فان الغذاء فيها يصير كيلوسا
اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر
الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك
الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج
الدمامل ما لا يفعل المطبوخة ولا الدقيقة المخلوطة بالعاب وثانيها في الكبد
فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطايفه بالعروق المسماة بالمساريقا
الى الكبد وتداخلت العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد
بحيث يلاقي الكبد بكلية الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته
النوعية الغذائية وتشتمل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في المساريقا
وثالثها في العروق وابتداؤه من صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد
ومن عرق عظيم ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حلين ما يتشبع الدم من فرهات
العروق واما الى الدافع فلانه ليس غذاء يصير تماما جزء المغتذي بل يفضل
منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل
ثقل البدن بل يفسده ويفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها
ظ عند الحس في حال التبرز والقي واراقة البول وقد يتضاعف هذه القوى لبعض
الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة
الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يقتضي به خاصة
والنمو غير السمن لما مر انفا وقد يوجد احدهما بدون الآخر اما النمو بدون السمن
كما في الصبي المهزول واما عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو

ذات قوة تضيف من المادة التي يحصل الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصلة
فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يلحق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص
وتخدم الغاذية قوى اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص
يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين في بنائه لكن لما لم يكن ذلك
الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع
فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا بالذات بل
ليتم فعل تينك القوتين وانما قال تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية
لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة
فلان الغذاء لا يمكن ان يصل نفسه الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى
الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتمسك اذا
اشتد حاجته الى الغذاء ينجذب من قعر المعدة من غير ارادة بل مع ارادة امساكه في
فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقي بعد غيره وان تناول اولا وما ذلك الا بجذب المعدة
اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع
يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان
الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة
وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي
كان الخلط جسم رطب سيال استحالته يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره
على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم
بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما يتناول الغذاء
وجدنا معدته محقونة على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء
وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها

بحصلها

لانه لا يخ اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء

يجده

يطلق احدى القوى الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود
معنى التغير فيها فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة
الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة
انما يكون حال كون المني في الرحم لتصادف تلك القوة المصورة
لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها الخاصة
بها وانما لم يذكر المص القوة المصورة لانها سيبطلها
وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن
بدون الغذاء محال لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب
لكون قابلا للتشكيل والتحديد ولا بد من حرارة قاعدة
منضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان يحلل الرطوبة و
يعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية
والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدلا ما يتحلل منه لم يكن
بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس
يوجد في الخارج جسم اذا ما يمس بدن الانسان استحال
بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوة من شانها
ان يحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف
بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى
المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان
بالتولد دون التوالد مما يندر وجوده فوجب
ان يكون للنفس قوة يفصل من المادة التي تحصل الغاذية
ما تعد مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعل النفس فاق

فعل

لا بالتولد

هذه الافعال الثلثة لابد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية
هي مجموعها او قوة اخرى هي يستخدم كل واحد منها والظاهر انها هي مجموع
تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة
ثانية وهي واحدة بالجنس كما انواع الانسان وغيره من المركبات التي لها
اعضاء او اجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاجزاء الاعضاء ويختلف بالنوع
اذ في كل عضو منها قوة يغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى
واما النامية فهي تزاحل الغذاء بين اجزاء المغتذي فيزيد في الاقطار
الثلثة بنسبة طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد
عن المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق
بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم
كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمين لا يزيد
في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وقولنا
بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج
عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان فوحدتهما اعتبارية
كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انفا عبارة عن ثلث قوى احدها
ما تجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عليها
في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فهما
وثانيها ما يهيئ كل عضو جزء من المني الحاصل من الذكر
والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه
مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه
مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة
تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة

بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية
قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الالات لما ادركت النفس هويتها
لامتناع توسط الالة في ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى
توسط الالة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر
الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الالة وقد
يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالالات اما ادراك
الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيها الى الالات الجسمانية
وللنفس قوى يشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى
اخص بها يحصل الادراك اما للجزئي او للكلي يعني ان للنفس الناطقة
قوى تشارك بها الحيوان والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك
الجزئي وهو قوى تشارك بها الحيوان الابجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة
والحس الباطن وهذه القوى العشر يحصل بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص
من الاولين لانها تختص الانسان وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي اما القوى
التي يشارك فيها النبات والحيوان الابجم فاصولها ثلثة اثنان لاجل الشخص وهما
الغاذية والنامية وواحدة لاجل بقاء النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلاثة يسمى
نباتية لاختصاص النبات بالاخصاص دون غيرها فيها ويسمى طبيعية ايضا اما
الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتتم فعلها بافعال جزئية
ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي بالقوة القريبة
من الفعل شبيهة بالعضو وقد تحل بها كما تقع في علة تسمى استرخاء وهو عدم
الغذاء والثاني الازدراق وقد تحل بها كما في الاستسقاء اللحمي وثالثها
التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد تحل بها كما في ابرص
البهق فان جوهر البدن والازدراق موجودان فيها والتشبيه غير موجود

بهام

الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة تصرفها في
البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن
وفاضت منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان للنفس
واحدة بذاتها فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان **وتعقل**
ذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة قد يدرك
الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل يرتسم صورها في ذات النفس ويدرك الجزئيات
بالآلات اي بان يرتسم صورها في الآلات لا نزاع ان مدرك الكليات في الانسان هو
النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره
المص وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انها تحكم بين الكلي
والجزئي والحاكم بين الشيئين لا يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات
شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فالابدان يكون مدرك الجزئيات ايضا
اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قوى الجسمانية وصور الجزئيات
في قواها كما في فارابي فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبيان الثاني بقوله
للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد
يعني يتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين
المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد اي
غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل يحصله
بمحض اختراعنا ويميز بين جنابي المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بهما بحسب
الهوية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك
لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالحمل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا
هو الحمل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين الحمل الادراكي
لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الاثر الجسماني واعترض

هو البدن لانا فرضناه قدفني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء
البدن وليس فيه دلالة على انه لا يفنى مطلقا قلنا النفس ان طلبه وان كانت مجردة في ذاتها
لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه تصرف الصانع في آلته في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا
الارتباط التام بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن
محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى ان يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون
البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة
اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به على وجودها في نفسها وتصرفها فيه ولما توقف
تعلقها به على وجودها في نفسها كان ذلك الاستعداد منسوبا اولا وبالذات
الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة وثانيا وبالعرض الى وجودها
في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة ولا حاجة في ذلك الى
استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها
من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو
مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس
على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلا
لاستعداد عدمها من حيث هي مقارنة لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل
لاستعداد الانقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها
في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا
بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد من استعداد
آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فظهر الفرق بين امكان وجود النفس
وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان الثاني مع انه محل لامكان
الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي و
لا يصير مبدا صورة لآخر والا لبطل ما اصلناه من التقابل ذهب بعضهم الى ان

الذي

اللهم اقتسه بالباري علما وعملا

كما ان وجود انسان وحدوثها من العلة القديمة والفاعل الواجب
سوى علة امكان استعداد ربعوا في محل موجود حدوثه
كريد فاده على العلة القديمة يتوقف على امكان استعداد
حادث في محل

او التالم بالجهات شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة
البدن لا ينتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها لا ينتقل الى بدن حيوان آخر من
البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات
وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما
يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن
على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة
واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة
فقالوا امتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد
اي استعداد فنائها
ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الا الامكان الذاتي الذي هو امر
والعدم والامكان الخاص اي المحل وهو الذات
عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود
ومع ان يكون الشيء لامكان وجوده ما هو مباين القوام له او لامكان فساده محلا له
عنه فان البديهة يحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباينه له
او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة
الانسانية او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجوده ما هو متعلق
القوام به اي مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه
عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث
يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث
يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده
امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان
فساد النفس مغاير لها وليس مباينا لها فاما محل لها او حال فيها
لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزام
كون النفس ذات مادة يقوم بها فلم يكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل

فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد
في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس
لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع امتناعه على كون
المبدا موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث
النفس في حدوث استعداد البدن مم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يضاد
استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد تعلق بدنها في حال كمال ذلك
الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل
بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة
بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال
ذلك البدن كان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل
قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم ان لو لم يكن العهد منسيا وثانيهما انه لو تعلقت
بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة
على عدد الابدان الحادثة قط والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء
عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة بيان الملازمة
انه لو هلك بدنان وحدث واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث
احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع
على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة
بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد
والتوالي كلها باطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن
آخر لازما البتة وعلى الصور واما اذا كان جائزا ولازما بعد حين فلا لجواز
ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين لو تعلقت بعد حدوث الابدان الكثيرة
وما ذكر من التعطيل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات

التناسخ نيست شدن و منتقل شدن صورتی بصورتی کنز

البعد و بلد بر بعد دن و قدم ان لا يتم بما ذكر الا بابطال التناسخ المبني على حدوث النفس

التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا وطول صح

الابتهاج شاد شدن کنز

وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت
قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق
بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس
من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف بالاسراف والتبذير فيلزم
اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر كما يمكن ذلك الا بان يبطل النفس
الاولى الواحدة وتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى
وهو الامر الثاني وذلك بطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك
قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا بابطال نفس وحدوث
اخرى لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول
الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق
ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة
وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة المهالكة وتمايزها في الازل
بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه
وهو الامر الثالث ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل
لا تكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما
يمكن فيما له مادة ويتم الكلام عام انفا والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات
قد مر تزييفها في محل بيانها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على
بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي
اي عدد النفس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه لا يتعلق
بدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس
واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل
الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع

هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين
في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة و
الكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا
ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدة من
الابوين والاصحاب والاقران اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب
الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه ميالا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون
الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس
فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف
الآلات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات
النفوس فيجب ان يكون مختلفة وتقرر الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب
اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما يزعمه الحكماء من ان الاوضاع
الفلكية او يكون لتركيب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية
والخارجية على وجوه مختلفة والخاء شتى قلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع
الاتفاق فيها على الندرة يتبعه التوافق في تلك العوارض كيف ولو كانت
العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها
على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت
ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت له وثبوت ما امتنع ذهب
ارسطو واتباعه الى ان النفوس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه الملبون و
ذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال
وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول الملبين لان الواجب
تعالى فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق و
اما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي

بمعنى انها جنس تحتها انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل ويشبه ان يكون
قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة
فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان
هذا المذهب هو المختار عندنا واما معنى ان يكون كل فرد منها مخالفا للمهية لسائر
الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على
ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها
بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان
دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في
حدها احد الحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك
للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد
واي طائفة تفرض فهو هم بل بما يحتاج في ذلك الى فهم ما هو جوهري بل يجوز ان
يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة
واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها
بالماهية تقريره الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة
والجبن والشجاعة ولا يبعد ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون
حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء وقد يكون بالعكس
وايضا تتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن
مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه النفساني وبلادته وذكائه
فلو كان ذلك للمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه
العوارض وتبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف ايقاعه في المخاوف
والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير
سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت

ليس قوة جسمانية تتميز ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال
وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة يشهد بذلك التجربة والقياس
اما التجربة فظاهرة بل لتوارد ربما يبلغ وهن القوة حدا يخرجه عن فعلها فان الباصرة
بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك السواد الضعيف والشامة بعد سماع
الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا يحس بالرائحة
الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال
واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات
تلك القوى كتاثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون
عند قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى
طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتألف موضوعات تلك
القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها
والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس المناطقة ضد
ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم
بل يقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا
لان القوة العاقلة اذا كانت تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية فقد يضعف عن
التعقل الضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما
التجربة فلانا قلنا اما ما قال الامام فجاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى
مع كون الجميع بدنية فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض اما القياس
فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها
ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو
اتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات
لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالهيئة

اي الصفات

اي الالات

بجواز ان يكون ان الكلال الصوت الضعيف والرائحة الضعيفة والشامة الملموسة ما لا قدر لها في جنب تعقبها لا لكلال القوة ح ن

التي هي بدنية م

القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة ولاستلزام استغناء العارض استغناء
المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اعني الصورة العقلية يكون مستغنيا عن المادة
واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء
يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا يتغاير التعبير
يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف
والكلال لانها انما يعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها وكل ما يعرض للآلة كلال لا يعرض
للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوى الحس والحركة
الحالتين في البدن فانها يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غيرها بعد الجسم
في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد
وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر
سن الشيخوخة قد يصير خرفا زايلا وينقص تعقله فقد اختل قوة العقل باختلال
الآلة فيكون حالة في الجسم عاقلا بالآلة اذ جاز ان يصير في آخر العمر عن تعقله الذي هو
بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد
التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه
انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها
بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعل
كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمنين على
فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر
سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة
بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيفرض الخاطر وايضا يجوز ان
يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة ادق للقوة العاقلة من ساير الازمنة
وبذلك يقوى القوة العاقلة ولحصول الضد دليل آخر على ان النفس

قلنا اختلال العقل باختلال الآلة
لا يدل على ان العاقل حالة في الجسم

القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متغايران من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين
موجودة بوجود عقلي وبالتوهم ان حلول احد المثلين في الآخر محال لحلولهما في محل واحد
بوجود خارجي والاخرى موجودة م
اذ لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب المادة ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتهما
اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة
احدى الحالين للاخرى وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على
ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس لا تعقل
اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس
معلوم لها ولا يلزم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها تنقسم
الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها
وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في
الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة
للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها
لذاتها من القسم الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية
قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها
بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله وبقي ههنا شيء
وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكن حاضر عندها لحضور ذاتها
فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه فيكون مدركة دائما لتحقق الحضور الفرض
انه كاف في الادراك وما اجيب عن هذا بان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان
العلم بالصورة العقلية صورة اخرى متساوية اياها لزم اجتماع الصورتين
المتماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم
وان لم يتوقف على حصول صورة متوهمة لكنه مغاير قطعا فيلزم المحذور
وقد بانا نعلم بالضرورة انه لا يلزم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية

القائلة

بالنسبة الى ما يعقل محلا لها منقطعا اى لا يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفارض
محلا لها منقطعا اى فى وقت دون وقت فلو كان لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة
تعقلها لبدنها وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل فى وقت دون وقت فلو كانت حالة فى
البدن او فى عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقلة له اصلا وذلك
لانه اما ان يكفى فى تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حصول صورة
اخرى مماثلة لمحلها كما فى ادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود
المعلول عند تمام العلة وان كان الثانى لزم الثانى لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها
يستلزم اجتماع المثلين فى مادة واحدة وهو مما قوله ويرد عليه انه لا يجوز ان لا
يكفى فى تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى
مماثلة له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان
الجسم الذى هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل فى ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل
فى مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذى هو محل الناطقة
لزم ان يحل فى تلك المادة صورة مساوية لها فى تلك المادة تمام المسية لا ان يحل فيها صورتان
متساويتان فى تمام المسية فان قيل الكلام فى الصورة الجسمية او النوعية الحالة فى
مادة الجسم الذى هو محل الناطقة فان الناطقة حالة فى تلك المادة قطعا فاذا لزم
فى الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا
حالة فى المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان احديهما عينية والاخرى
عقلية قلنا لا يلزم من حلول شئ فى اخر حلوله فى محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو
الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شئ شيئا آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة فى الحركة
فانها ليست حالة فى محل الحركة لان الحركة يوصف السرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم
فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وهنا الامتياز
باقتران احدى الصورتين حالة فى المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا

اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات
بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال
يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا
كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها
النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما يعم المقارن وغيره يعني ان
الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات
متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال
لا فعل والانفعالات الغير المتناهية طارية على الجسمانيات كما في النفوس
الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل
قولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول
الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان
قوى الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل
آخر بعده وان عنيتم انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فنحن
الا انكر بل ابرهنا انها تتصور منها كليا افراده غير متناهية في ضمن ذلك المفهوم
الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك الكلي قلنا ذلك لا نهاية لا يقدر
على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول وايضا فان النفس يدرك ذاتها والا
وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم
والخيال لانما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته
وآلته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات
ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات
ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير
حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة

جائزة

القوة المنطبعة من الصورة
ان يرتسم في جمع ... النفس
وهي معرض الصور الانية
وارتسام الجزئيات
وتلاحظ

الوجوه التي ذكرها المص
في قوله التجرد عارضها

بالتسبيح

تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان
النفس تعقل البسائط التي لا ينقسم في محلها الذي هو عاقلها اعني النفس الناطقة
لا تنقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام
المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرها من البسائط
وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة
من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل
لانه مبدأها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قبل العلم بذلك الواحد منقسم
واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت
الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية
متشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في
العقل لحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى
لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر
في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة
عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن
مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها
يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم
او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه ان لا نم ان العلم بطريق الانقسام
ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم
فلا نم مساواتهما في الانقسام وعدمه لانهما من لوازم الوجود الخارجي
وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه
ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه
بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة

وان كانت مركبة فينتهي الى البسائط

في نسخة ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة

قال العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم
يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك المتعلق امر
اعتباري يتصف به العالم لا امر موجود خارجي
مع موافق

جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها يعني ان عارض
النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجرده فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي مقارنة
لها مجردا ايضا الاول ان جزئية الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات
التي تصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا الا انه لو لم يكن مجردا لكان مخصصا بطارض
مادي من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون
ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان النفس الناطقة
التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم يكن مجردة لكان الصورة العقلية الحالة فيها
غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين يوجب اختصاص الحال فيه ولقائل ان يعترض
علينا لانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم
بانكشاف الاشياء على النفس وارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلاحظه
النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات في الآلة بل يجوز ان يكون العلم
مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمنا لكن جاز ان لا
يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار
وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف
هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمنا
لكن لا نسلم ان اتصاف النفس الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل
فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا يرى ان الجسم
يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة
الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها قيل
السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق فيما سلف
اقول ان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن و
قيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها دليل آخر على تجرد النفس

بيان

الامر الثاني

تترجه

للجسمية المتحدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك فيها
غيره اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان
نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز
فكيف يجعل مسئلة ويدون وان اراد الجسم المشخص فذلك هو البدن بعينه
وليس ما يقع الشركة فيه ومغاير لما يقع التبدل فيريد ان بين مغايرة الجميع ما ذكر
اعني المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بدليل بقاء الجميع فانه يبدل دائما كان
ابرد منه وارطب وايبس واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه
ايضا يزيد وينقص مع ان النفس اقر حالها من اول العمر الى اخره كما يحكم به
البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض ايضا بان التبدل انما هو في الاجزاء
الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض
بالحيوان والنبات فان ذات الغرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل
المحسوس منه وهو دائما في التحلل والاغتذاء بل النشو والنماء مع انا
نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة
عن بعض ما نشاهده من هيكله مع شخصات تعجز العقول عن تلخيصها وذلك
البعض مع تلك الشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل
لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من
اول العمر الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني
ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس
مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن
او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين
انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسما ايضا فقد علم
مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما يذهب الوهم الى

بانها متبدلة اما المزاج

التبدل

بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدا
الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة
فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها
وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة
النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال
وهي مغايرة لما يقع به الغفلة يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن
تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان
له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك انه مدرك لذاته
مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يغرب
ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتهما في حالة النوم والسكر ان يتعقل ذلك اي ذاته
على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة
والقوى والحواس يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل
والمزاج على هيئته لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس بشيء من اعضائه يعلمها
في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها
لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن
ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته واثباتها فلا يكون
ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزاءه الاصلية
الجسمانية التي هي جزء البدن ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية
وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن الاجزاء
الاصلية لكان عالما بانها ما هي لكن لا نسلم انه يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه ما
به تمايزها من سائر الاجزاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون
انفسهم بوجه ما ادعاه لما لم يقع المشاركة بين الانسان في مغايرة النفس

عن ذاته

ومغايرته

فيه بالفعل النفس في مرتبة الصيرورة لانه لا يدرك الا الذات بما يعلم الخصوصية ولا يحصل له تصديق بالوجود بما علم حق

الجسمية

الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليها الصورة الفاعلية للافعال الحيوان و
ان المزاج الحامل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حس انيه
للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ
المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس هي ليست موقوفة على ذلك المزاج
بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول ولقائل ان يقول ان من
زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ
في الكمال والقوام من الاعتدال الى ان يصير مبدا لآثار تنسبونها الى النفس وتثبتونها امرا آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على
مزاج آخر سابق عليه هو بحر الاضداد المتسارعة الى الانفكاك على الاجتماع
والتاليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق
نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان
يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها بعد المادة لفيضان الاجود
عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان
كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي
على الارض او يقتضي الحركة الى اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في
الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضي ويلوح اشارة بقوله والممانعة في الاقتضا
واعترض عليه بان الممانع للنفس في الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن لثقلها فانها
تميل الى السفل فيمانع في النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود
الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضي واما المزاج فانه
من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث ان النفس تبقى
عند بطلان المزاج فان زيدا مثلا امزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج
عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار

المقتضيين

في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد
متحدة بالماهية في الافراد الانسانية حادثة لا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان
ولها تعقل بالذات واحساس بالآلات ويشارك النبات في قوى التغذية والتنمية و
التوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج
دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يتنفى بتلاشي البدن بوجوه
الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متسارعة متدافعية
الى الانفكاك انما يجمعها على الاجتماع التاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا
على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى
هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات تستعد
لقبول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور
واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتقذف من الاخلاط
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصير ورتها انسانا وتصير المادة
بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المقدرة
ثم ان المني لما وقع في الرحم يتزايد كالا بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى
ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب
غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس الحيوانية
يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة
يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف
بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني لا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه
الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها
هناك يتوقف على تلك الصورة الكمالية الحافظة للتركيب ويتوقف عليه الصورة الفاعلية للافعال
النباتية للتركيب وان المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه

من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى

على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور تستند اليها ويتوقف عليها

الصورة

صالحا لتنزيهها به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليها بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار
افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتنا ولهما رسم
واحد اذ لو اقتصر على مبدأية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط
القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت النفس
الفلكية قلنا معنى هذا التعريف على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا
وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والا لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان
النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة والاختيار
في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما بر على المذهبين لان فعل النفس السماوية
ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي
وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس
النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول
لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال
اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية
كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات ويستنبط بالراي والنفس الفلكية كمال اول
لجسم طبيعي ذي حركة دورية بالارادة والتخيل واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما ونموا
ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي
نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فيجب ان يؤخذ الجسم
في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف البناني من حيث انه بناني وان لم يجز في حده اخذه
من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة
النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع
تعالى جماله من صفاته العلى وبذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين
من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا

ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض
مثل القطع للسيف وقوام اقل يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه
كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة
على تحصيل الانواع في ذواتها وقوام الجسم يخرج عنه الكمال الاول للجمادات وقوام طبيعي يخرج
عنه صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقوام الى يخرج
صور العناصر والمعدنيات اذ لا تصدر عنهما افعالها بواسطة الالات وقوام ذي حيوة بالقوة
واراد وابدا ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما
بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج عن
التعريف النفوس الحيوانية والانسانية يخرج عنه النفس السماوية على راي من يقول
ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون جسما
الياليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي افاعيل الحيوة يكون دائما
وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراكات
الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما
على راي من يقول ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد
ولذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال
على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد فلا يدخل في التعريف النفوس النباتية
وان اريد بالافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا فانه اريد جميعها
خرج عنه النفوس النباتية وان اريد الافعال بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات
اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد النفس وصور المعدنيات
والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الالي فانها تفعل افعالها بدون الالة بواسطة
بينها وبين اثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس
السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى معنى شاملا للارضية والسماوية

والنفوس الحيوانية

تلك المادة صورة جسمية اخرى تكون جزءا اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا
شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة لكان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاد
ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده
وهو باطل قطعا قلنا الكلام ههنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها
في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من
جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الكثيرة
فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد
تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا تتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط
الوضع في تلك الافعال ولا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل
اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما
فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فتقدم
على نفسه بمراتب واما الثاني والثالث فتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان
كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدة للجسم الاول اذ لو
لم يوجد الاخرى واوجد الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي هو اثره اول الاجسام
لتاخره عن الجسم الذي احدثهما جزء منه وقد تقرر عندهم ان ليس احدهما علة للاخرى و
الجواب بعد التوقف على ما مر من الاجوبة عن الوجه الاخر في غاية الظهور واما النفس
فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة
في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كما
النباتية التي هي مبدا الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي
مبدا الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما وللنفس الناطقة الانسانية نفسية وقيل
بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته

وجود احدهما في زمان وجب وجود الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه في
المرتبة واما ان وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر في تلك المرتبة فذلك مما يجوز
قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم
عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ
مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملأ مقعره لم
يجب ملأ مقعره بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود
المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك مم وان اراد به انه لم يجب في
تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مم لكن لا يجدي نفعا لانه لا يترتب عليه وجوب الخلاء لما
عرفت آنفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجود سلمنا ذلك لكن لا نم
ان الهيولى متاخرة عن الصورة كما هي شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم فنوعها لا بشخصها
وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى
واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر تخلخلا بحيث يزيد على الحاوي بحسب المسافة
فيكون اعظم حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب الى
تعليل مثل هذا الحاوي بمثل هذا المحوي على ان استبعادات الوهم لا عبرة بها في
المقامات البرهانية دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد
الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن للمادة لا يكون الا فيما له الوضع بالنسبة
اليه على ما سبق من انه يشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود
له ولا تجيز فضلا عن ان يكون لهما وضع الى موجدهما فموجد الجسم لا يكون الا مفارقا في ذاته
وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان
قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير
واجتماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم
موجودة قبل الجسم مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد فيوجدهما

عدم الخلاء

عدم وجوب عدم الخلاء

المقارن

ليس لازما لوجوب المحوي لغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلا بالذات منافيا لوجوب المحوي
بدون الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلتها خرى غير الحاوي وقولكم الملازمان
لا يتخالفان في الوجوب بالذات ثم قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن
ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته
وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر
كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا ترى ان امكان
ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب تعالى وانما كان يقتضيه
ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول
مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم
وانفكاكه عنه امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم
الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم
اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع حصول الثاني فجاز ان يكون
احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا يلزم الملازمة بين وجود المحوي وعدم
الخلا وسند المنع ما صورناه في التقرير المذكور اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا
فان احد المتلازمين اعني عدم الخلا يتحقق ههنا مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود المحوي
هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلا في داخل
الحاوي بعد اعتبار وجوده ووجود المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي
ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين وان استلزم عدم الخلا ان عدم الخلا لا يستلزم
المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين
يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد
المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير
لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب

فالمحوي المعين صح

ان الخلا ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه
بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب
احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب
بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر
امكن الانفكاك بينهما فلا يلازم احدهما الاخر كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد
المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الاخر
اعني وجوب عدم الخلا بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلا ليس بممتنع
بالذات وانما اقمنا دليلا على المنع حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلا
بالذات لانها قد رهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلا
لذاته ينافي كونه ما يلازمه اعني وجود المحوي بالغير انه ينافي كونه واجبا لغيره
الذي هو الحاوي فنسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلا
واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع
في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي
كونه واجبا لغيره مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي لعلة اخرى
غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود تلك العلة
ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكان
في تلك المرتبة امكان عدم الخلا فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة
لا يستلزم الخلا حتى يلزم من امكان ارتفاع امكان الخلا فيلزم ان لا يكون
عدم الخلا واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي جميعا
لم يكن هناك خلا هو ممتنع يعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو
وليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطح الباطن او البعد الموجود المفروض
في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلا بمعنى
العدم المحض اذا لم يكن محصورا بالشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلا

التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلا في داخله فقد تصور وجود محوى غير
وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلا عين وجود المحوى غير لشدة تقارن عينيهما
وتقارنهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان
اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب
في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلا يكون ممكنا في مرتبة
وجود الحاوى كما ان وجود المحوى كذلك هف ضرورة ان الخلا ممتنع لذاته
فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات
لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلا لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة
الجسمية للجسم الحاوى لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المجرد لكان الجسم المحوى بحيث
اذا انتفى الخلا في داخله كان مملوا بالمحوى البتة واذا وجد المحوى في داخله انتفى
الخلا في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوى في تلك المرتبة
وجوب الى اخر ما مر برهانه وكذا اذا فرض ان العلة هي هيولى الحاوى لانها متاخرة
عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة تتركب لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية
في مرتبة لم يكن للمحوى في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين ومثل
ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوى ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن
ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوى وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوى اشرف
من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله
بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف
والاقوى والاعظم بما هو احسن واضعف وبمثل ذلك تبين انه لا يمكن
ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوى من الصورة النوعية والاعراض وغيرها علة للحاوى
فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو اما مفارق
ذاتا وفعلا فهو اما الواجب او العقل والاول محال لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب
وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور وتقريره انا لا نسلم

الحركة المستقيمة فبطل ما بنيتم عليه من امتناع العائق الخارجي ومن امتناع الخرق والالتيام و
التخلخل والتكاثف وغيره لان مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نسلم ان ما يقبل الحركة
القسرية لا بد فيه من مبدا ميل طبيعي ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحركة المستديرة لا يكون
الا ذو ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير مساو لها في القوة
مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد مبدا الميل وعدم العائق لزم وجود الميل
بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدا لانتفاء شرطه كعدم الحاجة الملائمة مثلا
ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المطر او صفته حصول اليأس ولا من نيله
انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المطر ذاته او صفته امرا مستمرا
ويختلف عنه تعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبيه ولو سلم فلا نم ان ظل المطر
المشبه به ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز
ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف كمال المشبه به
في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المطر الموصوف بصفات
غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع
دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع
او علل الاقوى بالاضعف دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم بذاته من موجود ومعدوم
لا يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم ان الافلاك والعناصر يحوي
بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجد للمحوي فلا بد ان يتقدم
بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في
مرتبته لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب ووجود ضرورة تاخره بالذات
عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكان الامر يجب لعدمه ثم ان عدم الخلا
في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلا في داخله بل هما متلازمان في

الخارجي

كان مملو المحوي واذا وجد المحوي
في داخله انتفى الخلا في داخله
وهما صح

مع المنازعة في امتناع طلب الحيز اي لا نم ان طلب الحيز ممكن وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة
للفلك لا يقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضي
ان يكون بقرب المنطقة الخ ولو سلم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما
يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل الى جميع الاجزاء سواء
وعلى هذا الاصل مبني كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء
المفروضة للفلك يستلزم جواز انتقاله عنه لجواز ان يكون حرم الفلك صورة موجبة مقتضية
لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء
بالنظر الى طبايعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت
يكون تلك الصورة المذكورة امرا عاديا قاهرا خارجا عن طبايع الاجزاء فبطل بناء على هذا
الاحتمال حصر العلل في الخارجي لكن يحقق هذا في ذي الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما
قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز ذواته عنها وذلك يستلزم
جواز الحركة عليها اي يجوز ذواته بحركة غيرها اما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزام
لجواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظاهر لا سترة فيه اذ لو لم يكن الحركة عليها بالنظر الى
طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء
طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز
الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك
فوق الافق والنصف الاخر تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات
بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعته الصعود
ولا ينافي التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته الحشر ولا ينافي الفوقية
والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتهما يجوز ان
يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض
ان ما سوى الفلك لا تتبدل عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل

ذاته او نيل صفاته او نيل تشبه احديهما والا لما كان له تعلق بالمطلب وعلى التقديرين الاول
والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة
لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شانه
ويلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم
مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل
فعلا وقوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال اي طلب غير الممكن واراد بالحاصل
بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة
لكونه ممكن الحصول فتعين الحصول الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمطلب
ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا اي لا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير
مستقر اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ
ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلب حصول تشابهات
غير متناهية يحصل التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون
المطلب موجودا متصفا بالفعل بصفات كما لا غير متناهية بتحرك الفلك فيخرج
بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمطلب
الذي هو بالفعل بصفات كمال غير متناهية من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع
ويحصل آخر فيزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز
ان يكون هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك
تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه
اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بنينا حدوثها
وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكر وهو ممنوع فانا لا نسلم ان طلب المحسوس
لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك

فتستحق

اعلم ان حركة الاجرام السماوية صادرة عن ارادة وتلك الارادة صادرة
عن شوق وذلك الشوق صادر عن تصور غرض وموضوع المراد كلما الا
عن النهاية والكمال لانها حاصلة بالفعل
حصول الكمال بالفعل لها فاذا حال الملك مع حركته اذا حصل لك الحركة
حصول الكمال بالفعل ه

ولما يعوقها عنه ايضا والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة
من خارج الا ان يميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير بجميع وجوه
في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وفيه ميل بالاستدارة فقط لا يمتنع
الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدا الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل
فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان
في الفلك ميلا طباعيا يحركه فلا يكون حركة قسرية مستندة الى امر خارج فهي
اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة
يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء
وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بالشعور والارادة واما الطبع
بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كانا في وقتين لا يقال
لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير
متروكة لانا نقول الحركة لذاتها يقتضي التمادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير
فتعين ان يكون ذلك ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية
يوجب ارادة المتحرك وارادته يستلزم التشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها
حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب الممتنع
اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون بالجذب
او الدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما
مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حاله ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام
السماوية لا يخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا يتكاثف
ولا يستحيل وبالجملة لا يتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها
ملائما وبعضها غير ملائم فتعين المعقول وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يتميل

مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل بالتاثير لزم استقلال
النفس فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء
الاخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم
ان المعلول الاول يجب ان يكون موجبا لجواز ان يكون واسطة في يجوز ان يكون
اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة البدن ولو سلم لا نسلم
ان النفس لا تؤثر الا بالجسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات
كالمعجزات والكرامات والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون
مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا يعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو
الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في
بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس
ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة وقولهم استدارة الحركة تستلزم
الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات العقل ان اجرام السماوات
ليس بعض اجزائها التي تفرض ولو بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها
لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون
شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة غير طبيعية
وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون في طبايعها
ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يمكن في طبايعها الا الميل
المستدير ولما امكن ان يكون فيها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدأ
فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان تحريك المتحرك وقد ثبت عندهم ان
ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدا ميل طبيعي ومع وجود مبدا الميل
المستدير في الجوهر البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب
الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية لشيء بذاتها

او الهيولى م

تقريره

ولما

حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه
الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا لتاثيره
فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية
على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى و
الصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون اول صادر الاول هو الجسم ولو سلم
فلا نم ان الصورة في تشخصها ووجودها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي
المعلول الاول وما قلتم في ابطالها من انها لا تصلح للتاثير فهو مم لا يق ان
الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداها اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم
ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في قبولها ويمتنع ان يكون الشيء
الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع
مم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما كان القبول والفعل من جهة واحدة فلم
لا يجوز ان يكون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر ولو سلم فلا
نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز
ان يكون صفة من صفات الواجب ويمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم
ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هنا جوهر ليس بجسم مركب من
جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر
الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا
الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات المالي للمكان هو الجوهر
الممتد في الجهات الثلث اعني الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها
وما يحل في محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس
لا يستقل بالتاثير والا استقلت بل يكون عقلا وهو المطلوب هنا وكونه

لمشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق
لمشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق لمشروط هو الصورة او النفس في تاثيره
بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض
لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول
الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوعه لما مر
ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا
اشار بقوله او وجوده اي لا سبق لمشروط هو العرض في وجوده بما فرض لاحقا
اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها
لا يصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية
التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي كقولهم
والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز
ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل او باعتبار
وصفها بالمعلول الاول ويوجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت
قوله والا لما انتفت قوله ولا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله لمشروط
اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها
لان ما سواها من الممكنات يجب ان تستند اليها اما ابتداء او بوساطة
ولا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها اقول
وتلخيص هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير
وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى
والاستقلال في الصورة والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار
اشار الى تزييف الدليل المذكور وذلك انا لا نسلم ان الباري تعالى
واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له

حسان

فان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان
وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه **الفصل الرابع في الجواهر**
المجرده اي المفارقة عن المادة وقد ثبت انها قسمان عقل ونفس
اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال انه لو وجد لشارك الباري تعالى
في التجرد ولزم تركب ذات الباري تعالى من الامر المشترك ومما به يمتاز
عنه وهو ممتنع فساده ظ لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات
لا يقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء
على وجود العقل بوجوه من تقرير بيان الاول منها ان الممكن ينحصر في العرض
والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والعقل واول ما يصدر عن
الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن
العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون
هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر
عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر
اثنان عنه امران والواحد لا يصدر عنه امران والواحد لا يصدر عنه
امران فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا
لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس يمكن
ان يكون احدهما هو الصادر الاول فلان كل واحد منهما مشروط في تاثيرها
بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة
واما النفس فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما
لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولة
لها اما ابتداء او بوسايط لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم
تعدد آثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق

الاراده الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ويلزم التسلسل في الارادات
وان لم يستند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل
الاراده واحدة لكن بتعدد تعلقاتها بحسب المرادات لزم التسلسل في
التعلقات واما المعتزله ومن يحذو احذوهم فادعوا ان الفعل الخالي
عن الغرض عبث والله تعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه محال لتعاليه
عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ودعاية لمصالح العباد والاحسان
اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك
المعنى الذي ذكرناه لا يصدر منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في
ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار
بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه انشاء فعل وان لم يشا لم يفعل ثابت
له اتفاقا تقريرا لدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة
والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث
له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت
من انها لا تنفك عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحكماء
والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة
قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا انها لا تخلو
عن الصورة ولم يتم دليله تقريرا لدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان
عدمه قبل وجوده قبلية لا يتجامع فيها السابق والمسبوق وهو السبق الزماني
فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما
كانت الحركة التي هو مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة
والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما
بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا يستدعي زمانا

بحيث

فان

يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد
وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به
الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد به اولى من تركه فكان بالايجاد
محصلا لتلك الاولوية مستكملا بها وكان بدون الايجاد ناقصا في ذاته وهذا
يوجب ان يكون المبدء المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون
قديما قيل يتجه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه
بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا اما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة
الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على رأي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل
في الحوادث التي تخالف رأي المتكلمين والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا
الا اذا كان هناك ما يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه
لا لامر مرجح عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل
المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال
الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في
هذا التجويز بقدحي العطشان وغيفي الجائع وطريقي الهارب عن السبع مع
المساواة في جميع الجهات التي لا يتصور فيه الترجيح وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح
وبين الترجيح بلا مرجح قالوا ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح
من خارج ضروري البطلان كيف ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع
واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح
ليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء
واعترض عليهم بان المختار وان يرجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان
ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال
كيف اتصف باحد الارادتين دون الاخرى وان استند ترجيح هذه

عليه م

هذا الصفحة خط ابدا

لا يتوقف الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت
وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول لم يتوقف وجوده على
حدوث ذلك الوقت الذي هو حادث فنقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة حدوث
القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه لتعلق اخر حادث وهكذا تسلسلت
التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان نلتزم هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه
خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه
الى تاثير الا ان البديهة يشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج
الى امر يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا للزم ان يكون الحادث اليومي قديما
لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية وشل
هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول
اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام
مشروطا بشرط حادث مسبوق باخر لا الى نهاية له فيكون حدوث العالم
الجسماني عن المبدا القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث
اليومية فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة تزايد
استعداداتها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحوادث المشروطة بتلك
الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدا القديم ما هي مستعدة
له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة
في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ان الشروط والحوادث المتعاقبة
انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد من
المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط
لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا

بمجرد

بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساويه
نسبتها الى جميع ذلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث
واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل والجواب ان
حدوثها لا يتوقف على امر حادث يختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد له في حدوثنا
حاصل في الازل واختص الحدوث بوقت اراد لا وقت قبله اي اختصاص حدوث
الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل
ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك
معدوم اذ الزمان هنا له موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز
بين الاجزاء الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء الوهمية لوقوع
الاثر من الاحكام في الامور الفرضية الصرفة انما غير معقول اصلا وفيه نظر لان هذا
الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب قبح الترجيح فيما بين الاوقات
التي قبل وقت الحدوث بان يقال لم اختص الحدوث بهذا الوقت دون ما
عداه من الاوقات لا على ان لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها
ما يتوهم ترجيح في ذلك الوقت وجودها على عدمها حتى حدث وايضا في الاوقات
التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص
الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح
واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل
تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر غير مختص
ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك
التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يجب ان يكون المتعلق به الذي
كفى في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون آخر لزم
الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها

منه

فيها

اخراجه

لوهميه

مقبولة واقول

ارجع الى الاستدلال في الاوقات التي قبل وقت الحدث

كما طلب الترجيح بين الرجحين متقارنا للزمان وفي وقت غير متقارن له اي بين الرجحين متقاربا للزمان لوجوب ربين الترجيح بعده مع ان الترجيح الحاصل من العلة المستقلة نسبته الى الزمن على السواء

وان كانا في ذات واحدة فاذا فرضنا الحوادث الماضية المبتداة من الان مرتبين احديهما
من حيث كل واحد منهما سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق
واللواحق المتباينان الاعتبار متطابقين في الوجود ويجب المتصف باحديهما زيادة
من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر
من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين
الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث الاني مسبوق بمحض فلابد ان يكون
في الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فان اللواحق
متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة
عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه
غير متناه هف وهذا الدليل الى التطبيق بالحقيقة مع قلة مؤنة في الجملتين راجع
كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التسر
من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان
مطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت
بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة
لها اول قطعا والذي لا ينفك عن الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان
منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة
ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض
القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت
ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها
ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلايل القائلين
بقدمها تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف
حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم التحكم

تسمية قدم العالم

كون غير مسبوق باخر يلزم الاول لا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا يلزم
الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول فبما بينا بر حدوث السكون واما
بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف ثانيهما انا لا نم ان القديم
لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذي يتوقف
عليه السكون القديم بحيث ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي
صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا
فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال الشرط لا لزوال الواجب حتى
يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى
عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء واما بواسطة ازلية كما ان وجود
الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة ازلية
دفعا للتسلسل فيكون زوال المستند ما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي
انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة
جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي اخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب
بل تترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك بتسلسل محال
واما تناهي جزئياتهما اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى
محال للتطبيق على ما مر في بحث ابطال التسلسل اقول قد حققت في ذلك المبحث ان
وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا اما
جزئيات الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا
لم يجتمع في الوجود ولوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة
المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص
والزايد ايضا دليل اخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين
اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتبارات مختلفات و

ذاته من حيث هو وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا
وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم
المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعيد الكلام
فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره
عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة في الوجود معا فلو عدم
هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط
مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم
الذي كلامنا فيه وهو المط واما اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق
فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي
العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما
الدليل فنقول الاجسام اما بسيط فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على
الجزء الآخر فيصح انعماس يساره ما يصح انعماس يمينه وبالعكس وما
هو كذلك الا بالحركة واما مركبة من البسايط فيصح على بسايطها الحركة على ما ذكرنا
ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها
انا لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا
فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها
كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول
الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون
وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد
يتفصى عن تغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان
يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية له
واللازم بقسميه بط اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له

او بغير شرط م

الامتناع المطلق م

متناهية

وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث
الماهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل منها
حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات ماهية حادثا كان الماهية
ايضا حادثة وثانيها طريقة التطبيق وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل
وتقريرها ههنا ان نقول لو كان حركة ازلية كان لنا ان نفرض منها كدورة
معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا جزءا من قبلها بمقدار متناه
كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ولنسد الكلام الخ على ما مر وقد
عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة وثالثها
طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة يجب تألفها من اجزاء بعضها مسبوقة وبعضها
دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان نأخذ
من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه
السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد
فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق
مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدم المسبوقية ازيد من
عدم السابقية بواحد وانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما
في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد
من الآخر واما السكون فلانه لو كان ازليا لامتنع زواله واللازم باطل واما
الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان
كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب
بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند
الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط
اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم

بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية الكل
ودفع بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والمتحصل الجزئي من جزئيات
باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المنقضي
والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من
مسبوقية المتحصل المنقضي الا مسبوقية فرد ماهية الحركة لفرد اخر منها لا مسبوقية
الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين
تقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة
الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا
بعدم انى فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل
والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا
في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مفروضا
اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع
النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب
بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس نفرض شيئا من اجزاء الازل
الا ويقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات
وليس اجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع
فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه
وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتاديه باطال السند المساوي
اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكر في المتن من
الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول والجواب ما سلمه
المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف للاستدلال ههنا ولا حاجة
له الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها

من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون
الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي فالجوهر
مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها عن جزئيات متناهية
حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان
كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهو ظ اما الحركة فلوجوه
احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها ابعاضا لا من حال الى حال والاستحالة من
حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا سبق
زماني حيث لم يجامع السابق المسبوق والمسبوق بالعدم سبقا زمانيا
مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق
ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض
عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها
مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم انها تقتضي ان يكون كل جزء وفرد منها مسبوقا
بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها اجزاء
متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل جزء حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة
قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية
كل واحد منها بآخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات
على معنى انه لا يجتمع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه
تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قولنا الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها
مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر
يتقضي ومن امر يتحصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها
ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل الا

فانه خال عن هذه الكيفيات لا نا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما شانه ان يحس
به من غير مانع يقتضي النفي والا ادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون بمعنى لما امتنع خلو الجسم عن الكون
امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الانتفاء على ما بعده
وقاله كما امتنع خلو الجسم عن اللون فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب
زوالها امتنع خلوه عنها قبل الانتفاء قياسا عليه ومنع القياس الاول لخلو
حكمي الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان
امتناع الخلو بعد الانتفاء لانه موقوف على طريان الضد وقبل الانتفاء لا يكون
موقوفا عليه فاتضح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا
بجواز الخلو بعد الانتفاء على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث
التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا
ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل
هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل
المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام
والا لرأى الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس
يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات الثلث اعني الاجسام
فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها
واختار امام هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما
قالوا في الهواء انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام
مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض و
الطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه يثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى
فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض بالكم

مع اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك الكل على ما تقدم
فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما في الجسم اما
القابل للابعاد او المشتمل عليها ويرادفها الطبيعي والتعليمي والنظام يقول
تخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع المفهوم من الحد فالمفهوم
توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة
مندرجة تحته والضرورة قضت ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام هي زمانية باقية
واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا
هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات
لا بمعنى ان الحس شاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال
كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله
هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع الاعراض والعرض غير باق وقد نبهنا على
ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام
قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكره في عدم بقاء الاعراض لما كان
جاريا في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم
انها لا تبقى زمانين وانما يتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال
بان الاعدام من المؤثر غير معقولة وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه تنتفي
بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القيامة فلا بد له من
القول بانها لا تبقى كما في الاعراض وقال المص ان هذا النقل من النظام
غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر كذلك لا يصور
الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموا من كلامه لا ما
به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات
المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كما

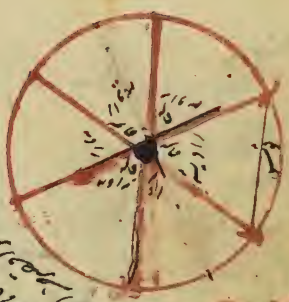
كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد واتفاق
القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة بالحقيقة و
انما الاختلاف بالعوارض فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبتني عليه
كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص
كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء
ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كان له على النار والخرق على السماء ثبت جواز
ما نقل من المعجزات واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم
ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف في حقيقة وقد يستدل
بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض
ولو لا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما يصح في حق من تصفح اكثر
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس
الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع
الاعراض فتكون متساوية في الماهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم
النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية قصة دفع
ابرهيم عليه السلام جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا لا يجوز ان يقول الله
خلق في بدن ابرهيم عليه السلام كيفية عندها يستلذ من مماسة النار كما في النعامة
وغيرها ثم تقدير استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها
في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات
وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية
فتكون متساوية في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم
بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي
في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحد الدال على ما هية الجسم

تسليم

على

قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا وايضا اذا امتدا مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا
فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج ح بينهما موصوفا بالانتهاء
قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين خاصرين وانه ح ولما وجب
كون الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون
الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اقول
لا يخفى على المتامل ان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة
بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها مقدار ثلثي القائمة
او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لا يقيد
فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان تفرض خطين منفرجين
كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذراعا ذراعا
وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهب الى غير النهاية
كان البعد بينهما غير متناهيا بالضرورة اشبه منه بالبرهان التربيعي
فقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان
التربيعي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين
لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التي
لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في
شرح كلام المص بتمامهما انما يدل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات
او من جهتين فلا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة
غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما
نشات من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه فان
وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط
الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين

من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد
بينهما عشرة اذرع وعلى هذا ان زاد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين
متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير
ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما البعد ما بينهما الذي هو
متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالرحى
وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة
ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي
تلك الاقسام فيحصل ههنا خطوط ثلث متقاطعة على مركز الدائرة
هي اقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي
التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل
نقطة نفرض على سطح محيط به اربع قوائم وقد قسمت ههنا اقساما ستة
متساوية فكانت كل واحد منها ثلثي قائمة يحيط بها ضلعان هما نصفا
قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المص يعني
ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك لانا اذا
من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين
بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث
مساوية لقائمتين فلما كان احديها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة
ايضا فيكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احديها اعني التي
~~بين الضلعين ثلثي قائمة~~ ووجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة
اعني الخط الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم
ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث مساوية
فيجب ان يكون اضلاعها ايضا متساوية واذا فرض ان كل واحد من الضلعين



وكل ما يلزم من فرض عدمه كون محالا فوجوده بعد غير متناه يكون محالا و

انما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي لانا فرضنا انه غير متناه اذا قيس

بمثله اي ما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض خطا آخر

غير متناه ايضا بعد مبدا ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد

وان ينقطع الثاني والا لزم ان يكون الناقص مثل الزايد وهو محال واذا انقطع

الثاني لزم ان يكون متناهيا والاول زايد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون

الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما

محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه مرارا

وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب انصاف

الثاني برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما

اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وذلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا

يعني اذا امتد عشرة اذرع مثلا كان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتد

عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتد الثلثين كان ثلثة اذرع

وعلى قياس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما

متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية

لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا

الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير

المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما

بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هذا خلف وقد قيل

في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية

وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد

البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل واحد

وجوده م

من مبدا ... خطا غير متناه ... وهو لو تحقق

فيلزم كلام ... في التناهي افتراض على هذا البرهان

الخطان بعد التطبيق اما ان يتساويا او يتفاوتا وعلى الاول

يلزم تساوي الزايد والناقص فلا بد ان ينقطع الثاني وعلى الثاني

يكون الثاني متناهيا والزايد عليه وهو الذراع متناهيا

فيلزم خلاف المفروض وهو تناهيهما

من البعد الواقع بينهما

وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه وهو ممنوع

لانا نقول كلامنا مختص لان المفروض عدم

التناهي والتناهي وعدم التناهي

التناهي ثم

كما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها
بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان
يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك
ضبطه لانه لما اعتبر في الخروج ثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك
ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك الاقسام
ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال
الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي
فاذا كان الاتي بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته
ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت يكون مرعية كان مزاجه معتدلا
ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة
والحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة
وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور ح بزيادة الاجزاء الحارة
والباردة كون المركب احرا وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان
كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون
الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر
ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي
كذلك **الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني
اقسام الاجسام والجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل
بقية احكام الاجسام فقال ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام
كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصافها فرض له عند مقايسته بمثله مع
فرض نقصانه عنه يعني وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي
يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض غير متناه يلزم ان يكون متناهيا

في بقية احكام الاجسام

برهان التطبيق

زيادة كل على الآخر وهيهنا على التدريج اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك
فالخروج اما بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع
جميعًا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات الاربعة
في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسمًا لان الكيفيتين
الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة
مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة يتغير بها
في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع
نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسمًا لان الخروج اما بالحرارة
مع الرطوبة والبرودة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واما البرودة
مع الرطوبة واليبوسة بصيرورة نصرها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات
الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل منها
مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسمًا على عدد الحالات الممكنة اعني
زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان
الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان
الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلان او المنفعلان
واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة
ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج
بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال الممكن الثاني
من الكيفيات الاربع ستة في كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون
الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احديهما
والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيبقى الى ثمانية عشر
وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر

في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان
يكون كيفياته الاول متساوية ويكون ميل بسايطه متفاوتة بحسب تفاوتها
الاعتدال في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها
الطبيعية كما مر فيما نقلناه من كلام المصنف وقد يطلق المعتدل على ما يقر
عليه من كيفيات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله و
يكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراة والاقدام وشان الارنب
الخوف والجبن فيقال الاول غلبة الحرارة والثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى
الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الرضي والطبعي
والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة
وغير المعتدل بهذا المعنى ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال
بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او انيبس واما بكيفيتين
غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او اما بكيفيتين غير متضادتين
او ارطب وابرد او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الوجه
منها الاثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج ح الى الاقسام التسعة تقسيما
بحسب ما يرجحه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى البرهان ولذا قال الشيخ
في القانون والمزاج اما بحسب ما يرجحه القسمة العقلية في بادي الراي بالنظر
المطلق غير مضاف الى شيء وهو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج
معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي
في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين
ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللايق بالممتزج او
بنقصانه عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين
غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر عنه

الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور
المتقاومة بعضا اخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى اجيازها الطبيعية
المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة
كثيرة من لانه كيفية الى اخرى فلا يحصل ههنا مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه
بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية
ككون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة والمائلة الى السفل كالارض و
الماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قوتها في الميول ويبقى
مجتمعة ويحصل المزاج بتفاعلها نعم يندر وجود ذلك المعتدل واما الامتناع
فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون بتفضل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضي
سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة بعضه وقد يستدل
بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي ومكان الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان
اصلا بسيطة للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكان اخر غيره والا يلزم الخلا قبل حدوث
المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة منوعة تقتضي حصوله
في مكان بعض البسايط وايضا لزوم الخلا قبل حدوث المركب هم لجواز ان
يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان
كل واحد من افراده حادثا كما مر ومكانا قسريا لبعض البسايط قد شغله
بالتخلخل قسرا للضرورة لبطلان الخلا وايضا نختار ان مكانه الطبيعي حيث
اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما
انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميوله البسايط لا على امتناع
وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول
اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال

السفلية

لا كيف في حصول المزاج اذ لا بد من بقاء الاجزاء وانه اجتماع
الا ان يقع فيه الصورة يتوجه كل الى الاخر فيمتنع
مع الاجزاء اشد فكا يحصل منه المزاج ح ن

لما سبق من ان لكل جسم مكان طبيعي

بالمبدأ الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان
التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل مركب مزاج وان
كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم
يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لكل
المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا
على امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه
في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين
طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين
يشتمل على ما لا ينافي من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد
يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه
فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع
آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل
نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما
كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك
وكذا في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة
في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل
اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهي اربعة اقسام الخروج عن الاعتدال
في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خروجه
عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة
او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة
فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون
تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى اجزائها

وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا

الثاني ان الماء يعين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصمم المحكم النفوذ يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يفيد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به عنه اذ التداخل محال وليس كذلك الخامس ان الجديد وما يوضع فوقه من الاجزاء البارة لا تتصعد بالطبع بل ينزل ولا قاسر هناك فان هو الا تسخن

ثم تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية واحدة صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدأ الذي هو احدي الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويتيسر ما على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت طباعها سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر اجزاء العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى الاعتدال فيتفاوت محالها في الاستعداد والوصفة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوصفة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوصفة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيواني اقرب الى الاعتدال والوصفة من النباتات فاستحق صورة اشرف ومناسبة

الانكسارين ان كانا معًا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
حال وجود الانكسار ضرورة ووجود المؤثر حال وجود الأثر ومعدومتين
ايضا في تلك الحال تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدمًا
على الآخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها
بصيرورة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار صورة برودة الماء
مثلا ان كان مقدمًا على انكسار صورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك
البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار
صورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان تعود تلك البرودة الشديدة
التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر صورة تلك الحرارة ولا سبب ههنا
يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك
والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها
لانا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة
ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل يلزم ما ذكرتم
انما يلزم لو كان الكاسر لصورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا
كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر
صورة الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة
مع حفظ صور البسايط اشارة الى ابطال مذهب اخترعه جمع في زمان
قريب من زمان الشيخ قال في الشفا لكن قومًا قد اخترعوا في قريب من زماننا
هذا مذهبًا غريبًا قالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها
عن بعض تادى بها ذلك الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته
الخاصة ويلبس ح صورة واحدة فيصيرها هيولى واحدة وصورة واحدة
فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة
البسايط

الاستعداد فكيف يلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل
كيفية لمادة الاخر لا يتصور الا باحالتها في كيفيتها فيستحيل الى كيفية قريبة
من الكيفية المعدة فننقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والاوهام
وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل
المنكسر هو سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة
البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف
على ان يكون ذلك لسورة الحرارة بل قد يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء
الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرودة تكسر سورة برودتها وكذلك انكسار
سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة
كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة
حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل
الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء وينتفع عنهم ما ذكر من المحال على
كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكسارات معا
فلانه لا يمتنع بقاء الكاسر حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة
الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار
وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول
المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يبقى يستحيل ان يكون المنكسر
كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها
على ما بينا من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتامل العارف
بمعنى انكسار الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من
كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية
القوية ويحصل له الكيفية الضعيفة ان الخ لازم غير مندفع فان

البرد

فرع العمل فرعا يجب حصول اشرات جنسه ولان تعدد شدة ومنه فرع حرارة انكسرة

فيق انفعال مادة احديهما عن كيفية الاخرى ليس الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة
وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة في نقول
فعل كل كيفية في مادة الاخرى اما حال الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم
مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها
مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد
انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المحقق هنا ان
يلزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة
من جهة الصورة الفاعلة مغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة
هذا المذهب فان الصورة انما يفعل بكيفيتها هي لا تنفعل ما لم يكن كيفيتها
غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور
وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تفسير العبارة عبارة عن
انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون
كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان يقع
لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة لاجتماعها على مرافقة كيفياتها
متصفة مماسة معدة تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة وبروز كيفية
اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدا على تلك العناصر ويقال الفاعل
هو الصورة والمنفعل هي المادة والكيفية القائمة للصورة
الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة في معلولها
المتوقف على افاد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند
تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر
كاسرا وكون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المصغرة
التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متنافرة في

فعل

المنفعل ايضا هو الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما
معا او على التعاقب فان حصل الانكسارات معا والعلة واجبة الحصول
مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما
عند حصول انكساريهما وهو محال وان كان انكسار احدهما مقدما على انكسار
الآخر لزم ان يعود المكسور الغالب كاسرا وهو ايضا باطل فتنفعل الكيفية
في المادة فينكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة
هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء
من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل في الجزء الآخر اي يساويه في الحقيقة
النوعية من غير تفاوت الا بالحد حتى ان الجزء النارى كالجزء المائي في
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى
توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها
بمعنى ان تستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا
في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل
هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته
ليس هناك صورة مسخنة قلنا ثم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين
متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني
التبريد والتسخين البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر
يفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك
الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة ههنا
ليس الا استحالتها في كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية
كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال
الكيفية عن الكيفية باقية بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى

الا بالقسر ولا قسر هنالك ولا تكون عن غيرها لان استعداد القبول صورة ما اختلط
به الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان
استعداد لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط
بسبب المجاورة وايضا اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء الارضية والمائية
فانها لا تنطفي فلا يبقى مادة او الجواب عن الاول ان المعدة كاسخان الشمس
وغيرها اذا اضافها على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول النارية
اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظة التركيب بعضها
عن الانحلال وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها
انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة
ولا يتم الا بالحركة فيكون وجوداتها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان
فيكون حادثة وما ذكره ظ المكرا انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها
واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع
المتولدة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر
بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في
كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان
يكون المادة هي الفاعل لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير
ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول
والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا الاربعة وهي ما يكون المنفعل
فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة
ليست بفاعلة لان الحارة اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة
والبرودة وحصل هنالك كيفية متوسطة بينهما وليس هنالك صورة
مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون

النار

الماء

المنفعل

مبحث المزاج

انواع التولد على ترتيب توقف حصول كل واحد منها على وجود ما قبله من الانواع والتولد

ریشه مانند کدو از حصار واقع کونید انبیق شیشه است چون اختاب که سری دارد دو لوله که از ابر رقع نهند تا آبی که مقطر شود از نایژه دوی بقابله آبیه قبلا خروج نایژه
باشد تا آن مقطر نزد آن ظرف شود از آن نایژه ۵

العرض ولم یمکنهم استناد الحرکات البطیئة للکواکب الی الارض لاختلافها فاسندوا
الحرکة السریعة الیومیة الیها وزعموا انها المتحرکة بهذه الحرکة وسببها یری الکواکب
الثانیة وغاربة لان السفینة فی الماء تتحرک والشط ساکن کما یتخیل حرکة وان م
الشط الی الجانب المضاد للجانب الذی یتحرک الیه السفینة والجواب عن الوجه
الاول انه لم یثبت امتناع الحرکة المستدیرة علی ما فیه مبدأ میل مستقیم وعن
الثانی ان المراد بما یقابل الهواء هی ما یقع مع جمیع ما فیه حجرا کان او غیره مغلظ
انا او کبیرا وح لا یلزم شیء من المفاسد شفافة اقول الحکم بتشفیف
الارض یوجب الحکم بان لا یقع خسوف اصلا اذ لو کان ینفذ شعاع الشمس الارض
ای شیء یحجب نورها عن القمر ولعله من قبیل طغیان القلم وتفسیر الشفاف بما
لا نور له ولا ضوء له مما لا یساعده الاصطلاح کما یعلم من تفسیر نحاتهم واستعمالاتهم
لمن تتبع کتب الحکمة سیما کتب المص ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف علیه ثوبه
شفوفا وشفیفا رایقا عن الکسائی ای رق حتی یری ما خلفه وثوب شف
شفیف ای رقیق وشف جسمه یشف شفوفا ای نحل لها ثلث طبقات
الارض المخالطة بغیرها التی یتولد فیها الجبال والمعادن وکثیر من النباتات
الحیوانات الثانیة الطبقة الطینیة الثالثة الارض الصرفة المحیطة بالمرکز
المرکبات فهذه الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حیث انها یترکب
المرکبات یسمی اسطقسات ومن حیث انها یحلل الیها المرکبات یسمی عناصر
حیث انها یحصل بعضها عالم الکون والفساد یسمی ارکانا ومن حیث انها
یطلب کل منها الی الآخر یسمی اصول الکون والفساد والدال علی کون تلک
الاربعة اسطقسات للمرکبات انها اذا اطلقت بالقرع والانبیق یظهر منها
الاجزاء ارضیة ومائیة وهوائیة بخاریة واما النادیة فلا بد منها
الخ والبعض وقیل النار غیر موجودة فی المرکبات لانها لا تنزل عن الاثیر

الکون والفساد وتصوره فیه الف رد انها
وقد اطلقوا علی الوجود والعدم والعدم
بعد الوجود بالاشتراک م ن

علی تقدیر حرکة الهواء
وانجبوا ان هذا انما یکون الارض شفافا فاما هواء کان سیطا
والا یلزم من سعاة السطوح شفافة الارض الارض والفاعلین
فالحکم بتشفیف السطوح شفافا فاسنا الطغیان لا علم المص
۵

من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى
الايرى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان امرها على النحاس
المذاب احرقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها لبوستها يابسة
بشهادة الحساس في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز جهة ساكنة
منطبق على العالم فلانخساف القمر في مقاطرانه الحقيقية للشمس واما
انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان يتحرك عن الوسط الى الوسط
او على الوسط فان كان الاول او الثاني لزم عدم انخساف القمر في مقاطراته
الحقيقية للشمس والتالي بط وان كان الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة
ما وبه مبدا ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان يرى حركة المرتي
الى جهة حركتها ابطاء من حركة ذلك المرتي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي
الى جهة خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرتي اسرع من حركتها واما
اذا تساويا لزم ان لا يحس بحركة المرتي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة
سريعة اذا تخالفتا واذا كان المرتي ابطاء من حركتها لزم ان يحس حركة حركة
المرتي الى خلاف جهة ما رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان
في القوة فرميا حجرين احدهما الى جهة حركتها والآخر خلافها لزم ان يرى
حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطوء والتوسط
باسرها بط فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتتابعها الهواء في حركتها
كما يتتابع الاثير الفلك فلنا لزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر
والكبر المرميان في الهواء من سمت خط واحد على الارض كحظ من خطوط
انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر
بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوايل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى
المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين
ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احداهما با

وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا الكواكب تتحرك بطيئة الى المشرق

ايضاً والتشبيه بالجالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في
المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها من الهواء عدوها في طبقات الهواء
وقوية على احالة المركب اليها قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل با
ثير النار كما يروى عن الحيوان الذي يسمون سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء
حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور لابداننا انما يحس برودته لا
ممزوج بابخرة اختلطت به من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ
الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي تتلاشى
فيها الادخنة المرتفعة من السفل وتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب
والتيازك وما شابههما من الاعمرة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي
تحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد بما يخالطه من الابخرة المائية ولا يصل
اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة زمهريرية وهي
منشاء السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض
والماء التي وصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس فلا يبقى على صرافته بل تمازجه
اكثيفها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا
يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقال من انه مرئي فلا يكون شفافاً مدفوع بانه
لا ينافي بينهما كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريباً له طبقة
واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطبعها ولم يسخن بسبب غريب
ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر اذ لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي
بذلك اذ لا تم خلو الارض في الازمنة من الازمنة عما يبردها وفرض
الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وهاذ لك لا لبرودتها بل هي ابرد
من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك
لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن

قال الشيخ ان الصاعقة مولدة من جامد نارية فاذا تبخرت وصارت للاستيلاء
ابرده على جرم ما كانت عليه مع ما ذكره لكانت اجزاء النار منقلبة الى اجزاء
ارضية صلبة بلا واسطة شرح آمد

البصر يعني ان النار الصرفة التي هي كره مماسة للقمر فلك القمر شفافة لانها لا تستتر بما
وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي يلينا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها
ليست بشفافة لانها قد تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا بمنعها نفوذ
الشعاع البصري فيها ولانها تقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر
وما ذلك الا بمنعه نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت انها يمنع الشعاع فيه
ليس بشفاف فان تحققوا في اصول الشعل يوجدنا بصرة لقوتها وتمكنها عن
اصالة ما يخالطها فهي ايضا يكون شفافة لانها لا تقع لها ظل ولا يكون
لها ضوء يمنع عن رؤيتها وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل
حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر
متحركة بالتبعية لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة
سبع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اول الميزان ذات ذنب تقرب
الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا يفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها
حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت تصغر جرمها وتضعف
ضوءها بالتدريج حتى امحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل
في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك
بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب
على موازات المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب
منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها
الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة
تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان السطح المقعر
لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن
فيه بالمفروض لحركة جالس السفينة تتحرك بحركة مكانه بلطف والا لزم ان يتحرك سائر العناصر

الرطب اذا كان فيه برودة يقتضي عسر استحالته اليها في اليابس سوسة يقتضي هي ايضا
عسر استحالته اليها فيلزم الا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من
الحطب الرطب والتجربة يشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سريعة القبول
للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة
الهواء فالدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يتوهما الفرق بين المنا
احديهما تجويز كون الحرارة في النار التي تلينا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار
وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب
حيث عد الاولى خروجا من الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالفان في
الكيفية اذا خلطا ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية متوسطة بينهما في الشدة والضعف
فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان تكون حرارتها اضعف
من حرارة الهواء الصرفة لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في
النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف
فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار
بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها يتكون فيها اجسام صلبة ارضية
يقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا الصاعقة
يتولد من الادخنة والابخرة المصعدة من الارض المحتبسة في السحاب
وهذا اظهر قوليه وايدناه بما حكاه من ان الصواعق يشبه الحديد تارة والنحاس
تارة والحجارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه
الاجسام في مادتها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ
فيه صرح به الشيخ في الشفاء فتفسيره بما لا لون ولا صوت له سهو لان
الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية
تقتضي ظهور كل جسم كثيف او رؤيته والاول هو شعاع البصر والثاني هو شعاع

الحمل فرورفتن
النش كذا

قد في الاضافتين كذا

متشكلة بشكل واحد صنوبري ولا يقبل ما عداه من الاشكال اصلا لا بسهولة
ولا بغيرها واقل انه لم يفرق بين قبولها التفرق بسهولة وبين
قبولها التشكل بسهولة والفرق ظ م ن

الشتاء بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء
ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء بالبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما
كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فانه يلزم ان يسبق الثلج والمطر الى
ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود
مانع لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب
الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث تلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان
القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث يصير صلبة
صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند تحلل الاجزاء ما تحلل الاجسام الصلبية
المجربة مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل ولما تبين امكان الانقلابات بغير
الوسط يعلم امكان الانقلابات بواسطة او بوسايط فالنار حار لان النار
عندنا مع مخالطتها بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة
بطريق اولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة
بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة
في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه بعيدة
عن الانصاف باليابسة لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه
بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة
فيبقى اجزاء الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام
الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها
كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها
الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس شهادة التجربة واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد الماء التي في الرطب لا
بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان

اشتعال الارض

النار

للنار

البحر

حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي
على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفذ ولا
يتناقص ولا يتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه لو كانت
برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء المحيط
بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان
يجري الماء جريانا صالحا والمشاهدة يكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء
سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه
في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها
ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات منقوطة و
اجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يصير كيفه بالكيفيات الغريبة وعند
تكيفه بكيفيته تشتد تكيفه بها وتحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاواني
الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات والاناء
المذكور لشدة برودته تفسد الهواء المحيط به والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه
الغريبة تحيله الهواء المحيط اقل برودة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الماء
ماء واما اذا تخلى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وعن الثاني بانه لا
يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما
يلاصقه لجواز ان يكون للبرد الحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه وايضا
قد يكون صخور في قلل الجبال فتقرب الصرهواها فينجمد سحابا لم ينسق اليها
من موضع آخر والا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم
يصير والشيخ قد يحكي انه شاهد بجبال طبرستان وطوس وغيرهما
وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك
بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدة اياها في صميم

الصرة بالكسر شدة البرد والجمع كالصرفيها ق

التبريل سردي

انقلاب الهواء ماء

التسخين وبرودة

يحدث هناك نازلين بها الحديد وانما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب
على الجمد تركبه قطرات الماء كلما تحيتها احدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات
لا تخ عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشيح
وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشيح لكان من الماء
الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من
خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك
هو المطر واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس
وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان هذا الهواء المطيف
بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم
يتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه زالت السخونة
من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء
وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما
في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك
الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما تفاقمها واما تناقصها واما تراخي ازمنة
حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء
او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم تزايدها
في مرة واحدة او ينزل شيء فشيء على التساوي فيلزم تفاقمها وانقطاعها
اذا تواتر نزولها بعد التسخينة مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحالته الاولى
او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه فيلزم تراخي الازمنة
لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بان يجوز ان تلحق تلك الاجزاء
مدد من بخارات الارض لانها متجددة دائما فيجاوز الاناء دائما فلا يلزم
شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان

تجذبها

شرح

شرح

فتنبيه

توبيخ

منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه لطبعه زادت العناصر
على الاربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظاهر لان الترجيح
من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا
لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولان زيادة العناصر على الاربعة
لا يوجب ان يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادته مختلفا غير متشابه وهم
قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته متشابها غير مختلف
لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف
حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى
الملاصق والى الغير بوسط او بوسايط اي كل واحد من العناصر الاربعة
قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس
والماء ارضا وبالعكس وهي ستة صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق
المجاور له وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار
الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد
عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسايط كما ينقلب
النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنى عشرة حاصلة
من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل على هذا الانقلابات
التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن
الشعل لو بقيت لم تبق ولا حرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا
انقلب هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وشدة الطرق
التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن ثم جاز ان يحصل لذلك الهواء
سخونة قوية يعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة
تنضج بدن الحيوان بلا نار فقد كابر فيها يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد

منه حدود

فيه بحث لان حدود الحرارة عند القوم انواع لا افراد
نوع واحد كما تبين في موضعه فاذا اثبتوا لجميع الحدود
المذكورة عنصرا واحدا لم يكن فعله من نوع واحد
كما زعم الشارح المحقق ه
بل انواع مختلفة

هواء انقلاب النار

انقلاب الهواء

وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى
طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض والماء
فذلك ظ واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه يخرجه عن الكروية
ولا تخرج النار عنها لان قوتها على احالة ما يصل اليها بالتدخين و
واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية
وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة رطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على
واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة
واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع الاثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري
فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة
والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام
مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي يلينا بالوجدان والتجربة
والتفتيش عنها بالاستقراء لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات
العقلية فاذا ذلك مما لا سبيل اليه هنا قال الامام من حاول حصر البسايط
العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا
بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكاينات مبتدئا من هذه الاربعة
وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر
ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه
فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع
او يشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم اذا رددتم هذه الكيفيات
الاربع التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر هي في نهاية
الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم
ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة

ازدواج ذن بودن وزن كردستن كرا

قيها

من

قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في
غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته
من غير عائق وهناك لكونه بسيطا والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن
كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل
ان يسخن الشمس دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف
اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع
فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا
هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان
الطبقة الزمهريرية مانعة والشمس لا تسخن بعينها بل باشعتها هي السخنة سيما
اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من شيء
صقيل جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك
الحارة بالفرض اشعة يقتضي تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيط السائر
العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة
الزمهريرية يعاوقها ولا يتصور معاوقتها للافلاك السخنة جدا اذ لا قدرة لها بالقياس
اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام في علم الهيئة قالوا وايضا انه لا رطب ولا يابس لان
الرطوبة كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية يقتضي عسرهما
ولا يصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او بيسر الا بالحركة المستقيمة في الجزء
القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في الجسم توجب صحة لوازمها اي خالية عن لوازم
تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والا لزم قبولها
للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر شفافة لانها لا تحجب عن
ابصارها ورائها من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس واما
العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار

على ان هذا الدليل على تقدير تمامه قد اعترض عليه بانه انما يثبت بساطة الفلك
المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون ساير الافلاك كما هو مدعاه
خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة
واليبوسة وهذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشا للفعل والانفعال لكن الفعل
في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة و
اليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليين
قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا عنا
وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك و
وهذا الدليل لا يتناول على تحديد الجهات تختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية
والجهة العامة للكل انما تتحقق بالاستدارة بدلالة الاجماع فيها ميل مستدير
فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم
الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ يجتمعان
في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في
العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة
صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وبرد على الوجهين انا لا نسلم
ان الحرارة والبرودة يوجبان لمحلهما ميلا عنا وهابطا مطلقا بل ذلك
في العناصر فقط من الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل وان
قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدا
في الافلاك لترتب المعلول عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية
لعدم القابلية كالحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة
لان مادتها غير قابلة عندكم فيجوز ان تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة
والبرودة لان مادة الفلك لا يقبلهما وان كانتا مقتضيين لهما

الحكمة فانها يوجب

قال

الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك
لا بالفلك وقد تبين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر
لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون
تلك البسائط مجتمعة مقامة الفا بعضها مع بعض حال كونها في اجيازها
الطبيعية اقول لو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن اجيازها الطبيعية
فلم لا يجوز ان يكون اجيازها الطبيعية مع اجيازها التي هي فيها حال التاليف
عن اجيازها الطبيعية متساوية البعد عن مركز العالم وهي تنتقل اليها
بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل المراد
بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان
نقطة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة يخرجها عن مكانها
فيكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي
لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة
ونظايرها فانما سمي مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك
انما تحدد جهتي الفوق والسفل دون ساير الجهات فانها تحرك جزء
الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دايرة مركزها مركز العالم
فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما
قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة يتوجه المنع المذكور
الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك
ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى اجيازها الطبيعية انما يمكن بحركتها
الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة
قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان تحدد الجهة قبل
وجود الاجزاء واذ يلزم من ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك

اختلاف انها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها
مع بعض في كل وقت ادوارا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يحيرة فيها العقول والاذهان
وتامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الشيء عجاب وانج
عليه شيء مستطاب تداوير خارجة المركز المجموع اربعة وعشرون اقول
وفيه نظر اما اولا فلانه صريح في ان الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة
المركز وهذا خطا فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومايلا وهما فلكان
موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين
لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج
المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المركز ثمانية و
للقمر فلكان اخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر ومع
الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة
المحيطة بالمايل فلكا براسه بل جعلوها مع المايل فلكا واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر
كانت تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في عداد الافلاك فكان عدد
الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان
الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى الجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر
فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المايل وتلك
الكرة يجب ان يعد في الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المايل ايضا فلكا كليا
فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية
ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف وبيف وعشرين اي اثنين
وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدها وعينوا مواضعها طولا
وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فهو غير محصورة والكل اي الافلاك باسرها
بسايطها والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها

القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما
هو مشهور في شبه القادحين بالضروريات والحاصل ان المذكور في علم
الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة
من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك
امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات
هندسية لا تطرق اليها شبهة وبعضها مقدمات حدسية كما ذكرنا
وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون
ان محدب الحامل يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره
ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه
وكما يقولون وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة والعطارد
والقمر لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم
مدارا ابطا حركة من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب
بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس
والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة
اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكر فيها على سبيل التردد دون الجزم
كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ اما بناء على اصل الخارج
واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك
على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك
انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه
الذي ذكرناه واما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه
وان يمكن ان يكون على الوجه الآخر فلا يتصور التوقف ح وكفى لهم فضلا
انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة

هذا ودلايله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها لعند
مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالهلالية
الهندسية التي لا يطرق اليها شايبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية
على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من نور الشمس وان
الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب
حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول
المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا يقتضيان ان يكون
الحال على ما ذكرنا غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت
القادر المختار يجوز ان يكون القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف
من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا
يجوز ان يكون وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية
وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الافلاك وسائر اجرامها يجوز ان يكون
احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير
وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الكسوف والخسوف اما بالتمام وذلك
اذا كانا تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا
القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكن نجزم مع قيام الاحتمالات
ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف
انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر مثل هذا الاحتمال قائم في العلوم القطعية
والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان واني البيت بعد خروجنا عنه
لم يصيرا ناسيا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار
يجوز ان يجعلهما كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان تحقق
وضع غريب من الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب

الشمس والقمر

الفلكيات

الشمس والقمر

الشمس والقمر

الم قلت فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوايرالبروج على محدب
فلك زحل وتعلق نفس بمجموع السبعة يحركها بالحركة الاولى واخرى
بالسابعة يحركها بحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوايرالبروج متحركة
بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع
فاستحسن واثنى علي ويشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية
ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احواله
تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة والكسوف
والخسوف والتثلثات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة
الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها لنظام مخصوص غايد كل حال
الى مثلها وما توهم من اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول باسدة
ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام
على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يجوز لها رجوع
ولا انعطاف ولا اختلاف حال غيرها بل يكون ابدا متحركة حركة بسيطة
في الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية
التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكونها دلتها مدخولة اذ
لو لم يبن على تلك الاصل نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك
تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك
كالحيتان في الماء يسرع ويبطي ويرجع ويقف ويقيم من غير حاجة الى
تلك الافلاك الكثيرة الجزئية وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا
اثبات الملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست
بمعلومة اذ لا ضرورة ولا امتناع ان يكون تلك الاختلاف المشاهدة
لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس بشيء اذ منشاه عدم الاطلاع على مسائل

والشمال وطرفا الامتداد الثاني يسميهما باعتبار تحت قامته بالقدام والخلف
فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة وهي تقاطع الابعاد على
قوائم فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان
قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت
غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات
غير متناهية **الفصل الثاني** في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك
بما فيها من الكواكب وعنصرية بما فيها من الموالید الثلثة اعني المعدنيات
والنباتات والحيوانات اما الفلكية والكلية منها يعني الافلاك التي ليست
باجزاء الافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك
الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى
بالفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك
الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور في هذه الافلاك وهذه
الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الرأي
ان جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب
فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت متحرك بحركة ادق
واحد بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا
الكواكب السيارة السبعة ذي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة
بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك
تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع بجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك
وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوزا المعري ان يكون الافلاك
الكلية ثمانية بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص
وذلك بان يصل بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من

الم

سفل وبتاعدهما غير متناهية الجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض مثل اليمين
والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو
فوق وسفل فان المتوجه مثلا الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع
وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق و
التحت فلا تتبدل لانه لا شك القائم اذا صار راسه من تحت ورجله من
فوق لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه في تحت
ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات
المتبدلة بالعرض غير متناهية لان الجهة في طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في
كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل جهة طرف منها جهة والحكم
بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي
فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما يدان وظهر وبطن وراس وقدم
فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي
وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله
خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم
سوى ما ذكر وقفوا وتمامهم على هذه الجهات الست واعتبروا في ساير
الحيوانات ايضا ثم عموا اعتبارها في ساير الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة
على ذلك واما الخاصي وهو ان الجسم يمكن ان يفرض في ابعاده ثلثة متقاطعة
على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان
امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم
فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طولها قامة حين هو قائم
بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين

بحث الجهة

قائماً معيناً من الزمان لا يقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان
واحدم لان كل منهما مقصد المتحرك الا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه
والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد الاشارة
فقال الحسية اشار بعد الفراغ من بحث المكان الى بحث الجهة والجهة طرف الامتداد الحاصل
في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكر من انه طرف الامتداد الحاصل
اخرم فيه فاما ان يكون منقسمة اصلاً فيكون نقطة او يكون منقسمة في امتداد فيكون خطاً
او في امتدادين اخرين فيكون سطحاً فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية
وطرفاً وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل الجهات على ما ذكرت
اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة
الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقاً وايضاً يلزم ان يكون
جهتا الفوق والسفل ايضاً متبدلين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون
حركته قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات يقوم بالجسم الآخر او الجسم الآخر الى
جهات يقوم به فلا مانع منها والتبدل في جهتي الفوق والتحت انما يلزم على تقدير
حركة الفلك المحدد لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محدداً
فان جهة اليمين من الانسان مثلاً انما تتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد
لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار
ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار اليمين يساراً وهي من ذوات الاوضاع
اشارم المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة الى الاستدلال على كون الجهة امراً وجودياً
ذا وضع بانها مقصودة بالحركة وبالاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى
الاشارة الحسية ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت
بما مر انفاً من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول
فيه وان الصواب ان يقول وصولاً اليها او قرباً منها والطبيعي منها فوق و

سفل

الميل الطبيعي لان العاوق والخارج عن اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال
الحركة فظاهر ان هذا الاستدلال على هذا المطلب يمكن بالحركة الطبيعية فظهر
بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع
الخلاء وتارة على وجود مبدا الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة
القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من
الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها
قدرا من الزمان انه لا يجوز ان تقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما
جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع
في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا يستدعي
الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة
والبطو وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال
وما يتوهم ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزءا موجودا في الخارج وامكان
انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصد او بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك
الزمان الذي فرضنا انه لا يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانى له بيان
ذلك اي بيان امكان وقوعها الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم ان وقوع الحركة في ذلك
الجزء وامثاله بحسب الامر فكلا الجوازان ان الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة قد لا
يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان
مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان
كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وما في
جزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه ذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من
اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة
لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها

فاقتضت اولا امرا تشتد وتضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني
الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع يعني اندماج الاجزاء
وانتفاشها او غير ذلك الامر هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون
معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لا يجوز
ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا
بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك
بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ويتسارع في الحركة بحسب
تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعاوقه عن اقتضائه
قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة
والنفس باحدهما يقتضي حركة والاخر يعوقه عليها كالطير اذا سقط عن
مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع
الخلا لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من
الابطاء والاسراع والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا
لم يكن هناك معاوق خارج ايضا وذلك يتحقق الخلا انتفى المعاوق بالكلية
ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة بان
الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول
احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم معاوق الخارجي اعني على امتناع الخلا لان المعاوق
الداخلي قد يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع
لقوله وكذلك القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر انفا
وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدا

الميل

ان الحركة مستقلة بنفسها استدعى زمانا اى من غير ان يكون للمعاوقة دخل فى ذلك الاستدعا
ثم بانضمام المعاوقة اليها فى الاستدعاء استدعى زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضى
ان يكون الحركة لا مع معاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه علما فى التحقيق و
عالما بالتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذى فهمه بالمقدمات التى اكثرها فى محل المنع و
لم يتنبه على انه مبنى الدليل وبابطاله يهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما
المنوع فهى ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر فى الحركات الثلث
المفروضة فى الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان القاسر المجيد لزم الا تفاوت الحركة
من جهة القاسر سرعة وبطوءا فى تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه
يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضى قدرا من الزمان وحدا ما
من السرعة والبطوء وهو محفوظ فى الصور الثلث لا تفاوت فيه ثم تزيد ذلك الزمان
بحسب المعاوق وتتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا تفاوت فى سائر الحركات
القسرية ايضا فلو كان هو المجيد لزم ان لا يكون فى الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء
وذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام فى قوله وكذا القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك
لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحل فى تاثيره
والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الاخر لا يلزم
ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الاخر هو الميل وقال المص رح
فى شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من
السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات وهى كيفية قابلة للشدة والضعف وانما
يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سرعة للشئ بالقياس الى شئ هو بعينه بطوء بالقياس
الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى
هى مبدا الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية

اتحاده فلابد من امر آخر يعاوق المحرك في تأثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدوث
الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام
ما في المسافة من الاجسام فبحسب لطافته ورقة وغلظا كالهواء والماء تتفاوت
حدود الحركة سرعة وبطؤا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية
لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي
يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطبيعي فاذن
يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ
من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلا وتارة على وجود
معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد
تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة
بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا آخر لانا نبينا ان الحركة
يمتنع ان يوجد الا على حد ما منها انها مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد
من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في
ضعفه كانت الاخرى اسرع او ابطؤ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين
فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف والحاصل ان المص يخص الدليل باحدى الحركتين
الطبيعية والقسرية ثم يدعي ان الحركتين لا يكونان على حد ما من السرعة والبطؤ الا
بسبب من المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة
مفردة عن السرعة والبطؤ ثم يضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فينتج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان
وزعم ان قول المعترض ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه
بنفسها تستدعي زمانا بسبب المعاوقة زمانا آخر معناه ان الحركة

الغلط فلا يلزم ان يكون الحركة في المعاوق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم
هذا لان حاصله ان الخلاء مح اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور
الممكنة مح لكنه يلزم من وقوعه مع الحركات الثلثة المذكورة على الوجه
المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن تساوي
زماني مدى المعاوق وعدم المعاوق وانه مح قطعا فالخلاء مح واذا
اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور
لزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين
بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا
فتستجمعها واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فان زمان نفس الحركة
غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة تبعا لانضمامها يجب ذلك اليه ولا يلزم المحال المذكور
والمصنف للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما
من السرعة والبطؤ لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض
حركة اخرى تقطع المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع
او ابطا من الاولى فان كان الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة
جاز ان يجد النفس حالة من السرعة والبطؤ بان يتخيل ملائمة حد منها
وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة
وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطؤ
الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة
وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها تكاد
تحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت
الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه

ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا تحمة يكون
في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة تلك القوة في ملاء ارق
قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة
الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ
فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة اذا اتحدت المسافة والجسم
والقوة المحركة ثم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة تلك المعاوقة
وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوقة التي في الملاء الرقيق وزمان حركة
عديم المعاوقة اعني التي في الخلاء واعترض عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة
زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام
له ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوامان على نسبة زمان الخلاء
والملاء وعدم الانتهاء ثم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام
بحيث لا يوجد بدونه ويح يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد المعاوقتان على النسبة
المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى
زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب
المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة
المقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية واقول لا يخ
اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان اولا يمكن فان امكن
فنقول بعض من زمان الحركة من الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض
بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان
حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة
اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء
الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقة عشر الزمان الذي [illegible] معاوقة الملاء

الغليظ

الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود لا السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف
ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على مكانه فلو
لم يجب ان يكون متساويين فاذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشعبة
المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط المدورة واذا
جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين
واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد
مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا اذا في الماء المملوء اذا صب عنه بعضه كان ذلك الزق
مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء
والمكان اعني السطح الباطن بحاله ومنها ان المتمكن مماس لمكانه منطبق عليه ايضا
كما هو آنفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون
لا جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء
الجسم المتمكن في مكانه مكانا اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكان بحجمه لا بسطحه
فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه
الوجوه الثلثة بان معنى كونه مماسيا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق
لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل
جزء من حجمه ملاق بجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل
القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم
يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المص والباقون منهم مع القائلين بالبعد
الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلا والا لتساوت حركة ذي المعاوق حركة عديمه
عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون
زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة دون المعاوق واللازم
الملازمة بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلا ولا يجب يكون في زمان

الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله
الا ترى انه تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون ينتقل من مكان الى مكان
آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان
ومستبدلا بسبب حركة الوضعية مكانا بآخر كان المحدد كله في مكان مركب
من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل
تارة ان لهم ان يخصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام
التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة
عن كانت مفروضة فلا يفرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة
بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الفلك المركوزة هي فيها فالمعلوم
من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا لحركة
الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها عن مكان الى مكان فليس مما
علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها ان المكان انما نعلم بالضرورة
ان المكان الذي خرج عنه الحجر المستكن في الهواء فملاه الهواء لم يبطل
والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد
الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك
بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا اما
الحركة فيتصور كونه متقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل
المطلق وهو الذي يقتضي ان يطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود
حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا
الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه
بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض
هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا

واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة ان كان ناشيا من تمكن فيها كان
حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقع في الريح الهابة لم يكن حركة و
عن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض
كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما
الموصوف بها حقيقة ما يلابسه وما يتعلق به ووصف المتحرك بالعرض
بالحركة وصف بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان
محفوف بكرباس شاليجيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد
لزم ان يكون ساكنا لانه لم تنتقل من مكانه وهو باطل الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري
اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون
ساكنا وذلك سفسطة ولا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان
المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان الكل جسم مكانا فلو كان هو السطح لزم ان يكون
الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحيط به جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان
يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لقاعدتهم فانهم لما اثبتوا
المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبيعه لكان في
مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات
المكان الطبيعي فما بالهم بنوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون
بان المجرد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون
للمجرد مكان وان الحركة الوضعية التي لا يقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المجرد
من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق
الارض وتحتها فلا شك انهما يتبدلان المكان ولهما نقلة من مكان
الى مكان آخر وكذلك جميع اجزاء المجرد تستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال
حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان

بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون
للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون
لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه
اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو
المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد
القائم بالجسم لان معنى حلول العرض بالمحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه
في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له
الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع
البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع
المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا
بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في انه وعرضي هو مطلق البعد
فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق
بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان
سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان
هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا تضادت
احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في
الهواء ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون
متحركا في تلك الحالة لانه تبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة
اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة
والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق
يكون متحركا بلا شبهة فيلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا تبدل له
وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها

واجيب

كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك
العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعد ان مع ان هذا البعد
المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليشكك في ان هذا الشخص الانساني
الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول فيه نظر لان
القائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان بعد مجرد
موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران و
حكم الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لمتعارضه مع البرهان ليس
مقبولا بل المحمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما
دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود
واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة
ولهذا وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون
قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون
له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال
مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس
البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فتفتقر الى المكان فيلزم
ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونها واحدا منها
وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا
للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي
لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء منافي لذلك الشيء اقول
يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم
التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان
لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف

على ان المكان

المجرد

تداخل البعدين المتلاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخوله
اجسام العالم في حيز خرد له واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة
فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد
المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه
عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى استحالة المذكورة واعترض
عليه بان منشا امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف
بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما
اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه
من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون
العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق
وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا
فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه
باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر وكونهما معا اعظم من احدهما
فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي
اتصف بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما
هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام
وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا
وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقادير لكونها
مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه
كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما
له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك
الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل مطلقا في الابعاد سواء

كانت

مجرد ويجب ان يكون جوهر القيام بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه
الشخصية فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا
يقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون
الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا
الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد
للاحتمالات على الثلاثة ولما اقمنا الدليل على كونه متحيزا ابطل مذهب
المتكلم وبقي الاحتمالان الاخران متى بطل واحد منهما تعين الآخر
تعين الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان هو البعد وقال
فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء
فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه
الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا
سطحه الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون
فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح قد يكون فارغا
وقد يكون ممتلئا وايضا فالحكم الذهن بان الجسم هنا او هناك لا يتوقف
على انه هل يحيط به جسم اولا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة و
هو الحال في الجسم ومانع ما يساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام
ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على البعد المتمكن ويتحد
به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان
هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود
لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اعني نفوذ البعد
القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول
اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع

فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات
الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام في منتهى حركته والاشارة
الحسية لا يقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط المتوهمة في وسط الخط والى الخط
المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون الاشارة الحسية موجودا
في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر كذلك وانقسامه
بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة
والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته مالا يجوز ان
يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جهاته حاصلا
بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط
مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهتين
او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع
الجزء او ما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله
بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في
جميع جهاته والا لم يكن ماليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه
كابن سينا والفارابي وغيرهم من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان
بعدا منقسما في جميع الجهات متساويا للبعد الذي في الجسم بحيث
ينطبق احدهما على الآخر سار بانفيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان
اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما
هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا
ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد

اجزاء وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان والثاني معنى تركب
القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له
جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية
في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث ان كل صورة نفرض في البسيط قوة
واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا يقتضي الاشكال مستديرا وثالثها
ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون
بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون
شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كالحيوان كرات بعدد البسائط وان
كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان
ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم
لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب
بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة
في المركب فعلا في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة
في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل
القوة المركبة في المركب فعلا واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع
والمعقول من المكان البعد المكاني موجود لانه مقصد المتحرك ولانه يشار اليه
بالاشارة الحسية فانه يقول الجسم هنا او هناك ولانه ينتقل الجسم
عنه واليه ولانه يتبدل له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت
زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للوهم المحض
ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية انما للانتقال

في بعض النسخ المعقول من الاول البعد
في بعض النسخ فان كان النصف بنصف مكان فكل ذلك الثلث والربع مرتين

صورت حرکت افلاک علویه

اجیب بان الطبیعة اقتضت شکلا مخصوصا واقتضت ایضا کیفیة حافظة
للشکل مطلقا فهذا الاقتضاء لا یخالف الاقتضاء الاول بل یؤکده لو خلیت
وطبعها لکن لما ازال القاسر الشکل الطبیعی وغیر الکیفیة صارت الکیفیة
حافظة للشکل القسری وما ذکرتم بالعرض من العود الی الشکل الطبیعی
ولا استحالة فی ذلک وثانیها ان الافلاک المکوکبة لیست ترتکز الکواکب
فیها مختلفة بالقدر اذ هی متساویة بل مقادیر الکواکب المختلفة الاقدار
المالیة لتلک النقر وبالوضع ایضا لان تلک النقر موجودة فی جانب الفلک
دون آخر وکذا المتمم یختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل
الطبیعة الواحدة فی مادة واحدة واجیب بان الاختلاف المذکور لیس
مستندا الی الطبیعة واحدة بل الی صور متعددة فان الفلک قد یحصل له صورة
نوعیة تقتضی کرة شکلها لکن اتصلت به صورة اخری افرزت عنها
کرة اخری تختص بها کوکب او تدویر او خارج مرکز فلزم من ذلک
ان یبقی فی الفلک الاول نقرة او متمم مختلف الثخن فان قیل حلول الصور المختلفة
لا یکون الا لاختلاف المواد ولا اختلاف استعدادات مادة واحدة ولا یرتفع
تصور ذلک فی الفلک اجیب بانه یجوز ان یکون اختلاف الصور فی
بعض البسائط مستندا الی اسباب یعود الی الافاعیل کما جاز استناده
الی امور یعود الی القوابل لکن یبقی علیه ان یلزم اجتماع صورتین نوعیتین
فی الکوکب والتدویر والخارج المرکز وهو محال واذا کان فی الفلک صورتان
کان فیه ترکیب قوی وطبایع فلا یکون بسیطا وان اذا جاز ان یتصل بالفلک
صورة متعددة هی مبادی افعال مختلفة جاز فی سایر البسائط فلا یلزم
ان یکون شکلها مستدیرا وبما یدفع الاول بمنع استحالة ان صور
العناصر یلتقی فی الکوکب ومقدار الصورة اخری فی عنصر آخر فی جمیع

الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط
لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادا في
الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة
واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف
العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل الاشتراك
في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى لا يستلزم
الاختلاف فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن
استناده الى الطبايع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي واجيب بان
عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند
الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى
الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين
بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه
اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد
واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب
خارجة كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض
ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم
بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون
خروجها عن شكل الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء
طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة
الى الطبيعة الارض حافظة للشكل مطلقا فهذا الاختصاص لا يخالف الاصل
القسري المانع عن الشكل الطبيعي بتقتضي كون الطبيعة الواحدة
مقتضية لشيء وتمنع من حصول ذلك الشيء وذلك يعلم قطعا

الجسم وطبعه لا احاط به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء
بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك
الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا
فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي
ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض
بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا لذاته ثم قيل هذا
بعينه وارد في المكان لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي
لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان
عند القايل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث
هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من
حيث هو وهو ظ اذ يلزم ذاته من حيث هي فان وجود هذا
اللازم من تمة فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا
شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود
الجسم كما في الحد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا
والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان
الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل في القابل الواحد لا يفعل
الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فيه افعال مختلفة فان المضلع
من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض
عليه بان المنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو لا نم ان تاثير الفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك
جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد
امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع

الشيء

الواحد

الجهات

فاما ان يتوجه اليهما معا وهو ح او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما
طبيعيا له والكل ح فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على
سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم محلي بطبعه
فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد
المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب وما اتفق وجوده وقد قالوا
ليس للمركب مكان وذلك امكنة البسايط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود
الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسايط فاذن
امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسايط
متساوية في قوة الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها
غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق
وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون
الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فبان المركب
المتساوي البسايط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعاد اليه
طبعا بل يسكن اينما وقع لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له
اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها
وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه البسايط
بحسب قوة الميل الى اماكنها لا يكون ذلك المركب في مكان آخر
متساوي النسبة الى امكنة بسايط بل يكون اقرب الى مكان
بسيط من بسايطه فيغلب ذلك البسيط على ساير البسايط
ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة
نوعية تقتضي حصولها في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان
لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان لو خلي

لغلبة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له فلو جعل الارض نصفان
وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه
حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى
فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن بحجر لارتفع ذلك الحجر
اليها الا لامر العظيم الذي هو شبيه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في
جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض وتقف حيث
يتهيأ تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن الحال ان
يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا
وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استدارة
الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب
المصنف ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان
حتى المجردات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان
واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فليس المجرد عنده في
مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه
جسم يحويه فلو تعدد اتسق يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا
اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا
كان في احدهما فخلي مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن ليس
طبيعيا لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما
فالآخر ليس طبيعيا لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول
عدم الطلب لمكان طبيعي بسبب انه وجد مكان طبيعي آخر لا يقدح في كون
هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا المكان هو
مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه

كما هو

لطلبه

قال صاحب المصباح
قولهم لا جرم قال الفراء في الاصل بمعنى لا بد ولا محالة ثم كثرت فجرت الامر العظيم وصارت بمعنى حقا ولهذا اجاب باللام نحو لا جرم لافعلن

فاما

اذا اوجد الجسم ارجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير
في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي
يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود
الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم
لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان
تعليل الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها لما
ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم
مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض
باجزاء العناصر فانها لا يقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث
اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما
استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة
من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة
فهي ما دامت اجزاء موجودة لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات
الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر
منه لا مدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي
مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا
بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر توجه الثقال منها الى مركز العالم
والخفاف منها الى محيطه ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع
اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية
وقال ثابت بن قرة ليس شيء من الامكنة خاصا يختص به دون غيره حتى يقول
ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه فاذا رمينا حجرا
الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه

المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي
يقتضي حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر يطلب اي الحصول فيه عند
الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم
وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه لا
الى الجسمية المشتركة من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة
اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله
في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذا المفروض خلوه عنه ولا
الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل امر
داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه
عن ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير
فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلانه عند تخليته
طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان
لم يكن منها اعني من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين
من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم تغير ذلك بتعبير الاختيار واجيب بان
تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما باختيار او بالايجاب
وفرض في هذه الحال اعني حال وجوده مجردا عن جميع التاثيرات التي لا
يكون من ذاته سواء كان من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان
يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة
فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف
تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا
يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان من الاعراض التي لا يمكن
انفكاك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المص في شرحه للاشارات فالفاعل

والايجاب

ثم ان الجسم اذا طرأ عليه الانفصال ولم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه
كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين
كل منهما قابل للابعاد الثلثة فالحقيقة انعدم من الجسم وحدة وطرأ
عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما تقولون
ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول
ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني
الانفصال غاية الامر انكم تقولون ان الجسم ح شخص واحد بل متكثر
فان قلت اذا كان هناك تصقعان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان كل من الماءين
ح شخصا به يمتاز عن الآخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع بينهما الامتياز و
يزول تشخصهما فينعدمان بانعدام تشخصهما فلا يصح قولكم ان الجسم مع الكثرة
هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط قلنا المجموع ذينك الماءين تشخص
امتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم
عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص اخر به
امتاز كل من الماءين عن الآخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة
فان قيل لزوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع الماءين لان
كل من الماءين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الآخر فينعدم
المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات
كل من الماءين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا
التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة و
الكثرة انما هو مقوم لتشخص كل من الماءين لا لذاته الذي هو جزء
من المجموع والحاصل ان تشخص كل من الماءين مركب من معروض
هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر في تقويم

عامس شانه ذلك واذا اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه ثبت بالادلة المذكورة
كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد
ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان
عرضيان اي زايدان على حقيقة الجسم يتوارد ان عليه فح لا نم ان الجسم
عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا
بالمعنى المذكور قلت الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد
الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد ان لم يكن فصلا له على
ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال عليه لا
يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسمان آخران اقول
لقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكم المتصل
في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا
للجسم التعليمي فالجسم اذا طرأ عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي
الذي قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين
الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازم للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم
انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم
التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية
الواحدة متصل واحد ومع الصورة المتعددة متصل متعدد فانهم يقولون
ان الصورة الجسمية متصل في ذاته لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال
ويحدث صورتان آخران والهيولى لكونها لا متصلا ولا منفصلا
بالذات والخارج ومن يقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي
ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل
هو موجود بالذات في الخارج فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا

في حد م

لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة
على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو
التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل انعدام جوهره المتصل بذاته
وحدثت مادتان للجسمين المتصلين حال حدوث جوهر هذا المتصلين
فيكون ذلك انعدام الجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل وحدوث الجسمين آخرين
عن لا شيء وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالتين و
ان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل
لا تتناهى عددها الى حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون
تلك غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا
وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص وهو بعينه عند
الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند اتصال الواحد
متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل
في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا
موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه
مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل واذا كانت
المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد
متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الصفات
بالموصوفات فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين
حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر
المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما او الصورة الجسمية
قد يسمى جسما لانها الجسم في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة
عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدم

لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء
واحد اي متصل ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس
يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى فذهب اولاطون
ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو
الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا
وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالتين
في ذاته فهو من حيث ذاته وجوهره يسمى جسما ومن حيث قبوله للصورة
النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب و
ذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر
يسمى الهيولى واقام الحجة على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ
المشتركة والمجازية التي يوجب صعوبة الفهم ورود الاشكالات ان ذلك
الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم
وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتهما فلا بد هناك من شيء آخر
مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك
الشيء باقيا بعينه في الحالتين والا لكان تمزق الجسم الى القسمين اعداما
بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه
واجاب عنه المص بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال
ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي
لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا تتناهى
لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى الجسمين فاما ان يكون مادة هذا
هي مادة ذاك بعينها وهو محال لاستلزامه ان يكون الواحد الشخصي في
آن واحد في مكانين واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد

القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ديمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام
البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة
للتجزي بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء
وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل
للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال
الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما
كان ههنا مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على
الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب
بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك
المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء
المقسوم وهما والا لانحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان
لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال
الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف واذا لم
يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا يلزم امتناع الانفكاك
لعارض مفارق لا يقتضي الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقتضى
قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع
وان بني على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول انت خبير
بان بناءه ليس الا على عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء
الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج
الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط
له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين
فيه اما لوجود المانع او لفقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع

اي متقدرين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او
غير قارين اي غير متقدرين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمتساويين
او محاذيين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب عرضين من القسمة الانفكاكية
التي يوجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض
في الخارج وكذا ما تماس او تحاذى من جسم جسما يجب ان يغاير ما تماسا
او يحاذي منه جسما آخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم
اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه اولا واه جسم آخر
حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر
في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وما ذكر
واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج
بحسب محاذاة التحركة حدودها ثم يعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها
عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب الخارج واذا تمهد
هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفروض قابل للقسمة الانفكاكية
بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزأ وما في حكمه
فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة
الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد
فرض العقل او بمجرد توهم الوهم جزئيا او كليا بمجرد هما بل بسبب عرضين
قارين او غير قارين يحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع
كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية
فيجوز ح على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على
الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق في الماهية
من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي لجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز

القسمة

حاصله ان الكل ليس اعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى
وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا منفصل فيه ولما امتنع
وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا لانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل
الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك
الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان يوجد بالفعل اما في الخارج او في
الذهن مفصلة فانه محال عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك
الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد هنا جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب
مساواته فيه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما
قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى
في الخارج محال مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدرة لا يصل
الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصوله
الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا يصل الى حد الا
ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكماء وهو
ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة
اما ان يوجب انفصالا في الخارج اولا فالاولى هي الانفكاكية المنقسمة الى
الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله
بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا
في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وربما
يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل
كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية
اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين

ولما عرف مثبتو الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها
ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى وقد التزموه ومن الشواهد
الحسية ببطلان الطفرة انما يمد القلم فيحصل خط اسود من غير
ان يبقى في خلاله بياض وليس ذلك بفرط اختلاط اجزاء البيض بالسود
بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء للمسوحة اقل من المطفورة عنها
بكثير بالا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس
بالبيض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة
مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل
على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان قطعها فيه
وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى
غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف
على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان
كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير
النهاية فان قيل له ايضا ان يتخلص بانا لا نقول بلا تناهي الاجزاء
في كل امتداد نفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه
يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد نفرض
في ذلك الجسم يكون اجزاءه متناهية قلنا قد سبق ان القول
بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم الانقسامات
الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد نفرض
فيه والداخل دفع لجواب النظام عن برهان التناهي حيث
قال الاتم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون ذلك لو
لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة يقضي ببطلانه فان

الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر
منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني الضرورة وبما قررنا اندفع
ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما
من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا
لا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطي لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطي
جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا
الوجه لا يختص بابطال مذهب النظام بل هو جار فيما اذا كانت
الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون
المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق
السريع مع قوله والا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها
واحدا كما جعله صاحب المواقف وكان المص الى ذلك اشار حيث
لم يفصل ههنا بقوله ويلزم كما فصل النقض بوجود المؤلف و
عدم لحوق السريع البطي وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار
لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع
قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها
ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية
له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطي اذا
توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء
غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطي
قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف
لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال
ان المتحرك قد قطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض

ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فيفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا
له ان يقول كل واحد من الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء لا تتناهى
متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية
لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر لنا
فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما
اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليس من هذا القبيل فلا يفيده عدم
تناهيها ويفتقر في التعميم الى التناسب يعني اذا شئنا بيان تناهي
اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه
البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك
في انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء
الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي
نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا
من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم
والتاليف لا يستلزم كليا بان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة
الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع ان يكون
النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب التي توجد في المقادير
دون الاعداد فح لا يوجد مثلها في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا و
اجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا لحجم المؤلف
منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم
بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية
اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها

حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه
فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هذا دابا عنه تابعا
له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام
مركب من الطعم واللون والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا
نعم الا انه هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الالوان والاعتقادات
والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم
وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات و
الكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام
جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من
جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم
الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود
المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث
يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا
استدارة على زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه
وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا يتناهى بالفعل فان قيل
مذهب النظام ان الجوهر الفرد ممتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في
ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية
اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا وسيجي ايضا ان النظام
يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من
الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء
بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكن القول
بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلابد

المسافة

في الخارج فطبق على منقسم شاهدها الى الاجزاء لا يقف على حد لا يقبل الانقسام
هو الحركة يعني القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعني
انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا
يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة
مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى جزء آخر منها متصل بالاول
لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في
الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه قد انتهت الحركة ولا واسطة
بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب
بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان
حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء هي كونه الاول
في مكان الثاني فاذا حصل ذلك وصف بالحركة وتنقطع تلك الحركة بالكون
الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في
الآن الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من
تركب الحركة مما لا يتجزى ان تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي
الاجزاء في الجسم يعني النظام وهو ان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى
وتركب الجسم منه الا انه لزم ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف
على ادلة تناهي الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان
حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام
لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول
الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا يتناهى حاصلة في الجسم
بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
فلزم القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم

التي لا يتجزى

ابطال مذهب النظام وهو كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى

وذلك كان لانه اذا جوز تناهي الاجزاء لم يقدر تقديره
الى الاضطرار الى الحكم بان كل جسم قابل
للانقسام الى غير النهاية بدون مرجح
اما يوجد وذلك كان
في آن

حامد

وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيهما نفي الزمان مطلقاً
قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم بل الماضي و
المستقبل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما
مطلقاً لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الزمان الماضي
او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول
والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفاً لنفسه فلا يكون
الماضي من الزمان موجوداً اصلاً وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم
يدل على ان الحال ايضاً ليس بموجود اصلاً وحل الشبهة ان غير الزمان
ان لم يوجد فيه اصلاً لم يكن موجوداً قطعاً واما الزمان فهو موجود
في نفسه وان لم يكن موجوداً في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود
في نفسه وان لم يكن موجوداً في شيء من الامكنة بخلاف الممتنع فانه
لما لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجوداً اصلاً ومنهم من
قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلاً لان الماضي
كان حالاً والمستقبل سيصير حالاً والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو
حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن
الحال موجوداً لم يكن الزمان موجوداً اصلاً لان الماضي كان حالاً
والمستقبل سيصير حالاً والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا
وجود لها ايضاً وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان
الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة
على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل
حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا يتجزى
ثم يرتسم في حس الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود

الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة
في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان المستقبل والماضي من الحركة معدومان
فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو اما ان
يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل
والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر بالوجود لكونها غير قار الذات فلم
يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال بتمامها فيه بل يكون الموجود واحد
جزئيها فقط فقط فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت
الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد
الجزئين غير الحركة في الجزء الآخر واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في
الحال عليها غير منقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب وتقرير الجواب
ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا
قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان بل هما معدومان في
الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود فيه
وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن
موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا
جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر من
الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان
وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان
الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم
سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا يجتمع في الوجود
فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هذا خلف واذا كان
الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسم فيلزم الجزء

بينها الى ان يبلغ دائرة تساوى لمنطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة
العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة او لا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا
يتلاقى طرفاهما مع تلاقى وسطهما فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية
غير الجوانب التى لم يتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر
يخطى فى امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مفرض وليست بدائرة حقيقة
وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس
به على قدر يمكن القوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم يقو القوة
الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما فى الذرات
المشوشة فى الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التفرس فى محيط الدائرة
متجاوزا فى الصغر من الحد الذى هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل
ذلك على عدمه واقول ليس بشئ لان هذا التفرس ان كان اصغر
من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا
يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التشابه
لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذى لا يتجزى وبين ما لزم على القائلين
به من المفاسد التى التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى
ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجئ فى هذا
الكتاب فان كانت جوهرا وهى ذات وضع يلزم المطلوب وان كانت عرضا
فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال فى المنقسم لا بد وان يكون
منقسما وان لم ينقسم محلها يلزم المطلوب وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام
الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة
وحلول النقطة فى المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو
متناه والحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن

لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو تح بالضرورة وان سكن
الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزء لزم انفصاله عنه وكذا
الحال في سائر الاجزاء فلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دواير محيطة
بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى
الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموا مع ان الحس يكذبه
قالوا ان الرحى تتفككت على مثال دواير كما ذكرتم لكن الفاعل المختار
يلصق بعضها ببعض ولا يشعر بذلك الحس للطافة الارضية التي تقع فيها
التفكك وسكون المحرك الى وهما ان لزم سكون المتحرك فاذا فرضنا
مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا
ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من الدور فعند حركة
الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يتجزأ الفرس جزء
او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان
التي قطعتها اعني ربع الدور زائد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني
يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان
الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ارضها وقلتها مكابرة
صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة
في سكناته فينبغي ان يحس ساكنا فقط لا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى
متحركا لكنا لا نحس سكونا اصلا وانتفاء الدايرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدايرة
وانتفاؤها ان تتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مسافة
ظاهرها كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها
مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها
لا انطباق عليه بها ثم هكذا يجعل الدواير محيط بعضها ببعض بلا نهاية

جزئين على السوآء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول
قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلابد ان يكون بعض اجزائه
محالا او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده
محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين
استحالته او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا امرا مركبا من اجزاء شفع اربعة
كانت او ستة لو غير ذلك ووضعنا على كل طرف جزءا على التبادل
وفرضنا تحرك كل متوجها الى الاخر حركة على السوآء في السرعة والبطوء
والابتداء فلابد ان يتحاذيا بالضرورة في موضع المحاذاة لابد ان يكون بين
الجزئين الوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على حد الوسطين
والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون
بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من
الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين
ويلزم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي
لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه
وقد التزموه منه تفكيك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا
من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من
اجزاء لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على
الطوق جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك
اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزء واحدا من مسافته
نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي على المركز
فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها
جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي على المركز وحركته مساوية

ولو وهما فهذا الدليل كما يرى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة
الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام
الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والسطح العرضيين فانهما
غير متحيزين بالذات وغير مالية للمكان والبديهة يحكم باختلاف الجهات
والاطراف فيما هو متحيز بالذات ومالي للمكان والثاني من الطريقين ما يدل
على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص
بقوله لجب المتوسط يعني اذا وقع جزءين جزءين بحيث يتلاقى الثلاثة
فلا بد ان يجب الوسط الطرفين عن التماس لكم انقسام الوسط والا لزم
ان يكون مداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل محال والا لم يفد التاليف زيادة
في الحجم واذا جب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما
يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فيفرض في الوسط شيئان
فينقسم وهو خلاف المفروض وتحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو وضعنا
مركبا من اجزاء وترتلثة كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا
على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة
على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك
التلاقي بان يكون احد الجزءين باسره على الطرف الآخر باسره والا لم يتساوى
الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه
مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة
في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزءين على الوسط وبعض
آخر منه على الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة
فرضا وانتج لا يقال هذا المحال لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى
وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وترو من تحرك

على الوسط

قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا
لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة
فقط كالخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية
كذلك واما مختلطة منها فقط او منهما او احدهما مع ما لا يتجزى اصلا
فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المص مذهب الحكماء واذا بطل
الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين
ومذهب النظام وهو ظاهر ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لادائه بالاخرة
الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع
تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او
في جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل
على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي
اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدأ به واعلم ان للمص في
ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات
لا بد ان يكون ما يحاذي منه فوق الجهة غير ما يحاذي منه جهة التحت و
كذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة الشمال وكذا
ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان
يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات
الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه
لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة
في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه
طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر
وهو محال بالضرورة فلا بد ان ينفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما

الجسمية الطبيعية منها اقول وزيد في المشهور قيد الفرض حيث قيل
جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان
بل مخل لانه يدخل ما قصد اخراجها يعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد
الثلاثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها
على الوجه المذكور لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان
كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل
لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي يعني الكم السارية في الجهات الثلث
خرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من
اجسام او مركب وهو الذي يتالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالبسيط مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل
قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور
المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان
يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها
حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا
لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل دون بعض ولا شك
في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناهية وهو مذهب جمهور
الحكماء واما متناهيا وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل
وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلة فيه بالفعل
دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء

ان معنى قيام الشئ بالشئ التبعية فى التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين
بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثانى منعوتا وان لم يكن ماهية
ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم
بالمكان ويحققه امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس
التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشئ بنفسه ان قلنا بوحدة
التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يكون التحيز اولا قائما بالجوهر
حتى يتبعه غيره فى التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط
قيامه بالجوهر وهو اشتراط الشئ بنفسه او التسلسل ان قلنا
بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا
بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى غير النهاية الثانى ان اوصاف
البارى قائمة به من غير شائبة تحيز فى ذاته وصفاته ثم
انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل
به بجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون
عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذى ليس الا آلة كالسرعة للحركة ولا وجود لوصف اى
مشار اليه بالحس لا يتحيز بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن
لا بالاستقلال يريد ان من حقيقة الجسم الطبيعى وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد
الثلثة واراد والابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم و
اراد والقبول الامكان يعنى يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما
اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم يكن موجودة فيه كما
فى الكرة والاسطوانة المخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه
كما فى المكعب شاخليلشب الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ بها ان الت مع بقاء

الظاهر ان المراد بتلك الابعاد الابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم
قوله الشئ وان كان موجودة كما فى المكعب لا يخرج عن الاستقلال بالتحقق ابعادا
وان كان فيه ابعاد وقد صرح الشيخ فى الشفاء حيث قال فاما ايضا جسم
مع انه محاط بحدود ستة ومع ذلك فليس فيه ابعاد متقاطعة انتهى فكان المراد
ان فيه ابعادا بالفعل لصلاح ان يكون متقاطعة على زوايا قوائم ثم اعلم انه
لا يلزم فى الجسم ان يفرض فى كل ابعاد متقاطعة بل يمكن ان يفرض الابعاد
المتقاطعة فى اطرافه كما فى المكعب فالمراد انه يمكن ان يفرض وان يتصور
فيه ابعاد متقاطعة فى كل او فى اطرافه فتدبر

وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانها عرض قائم بالسطح بمعنى ان
ذا النقطة هو الخط وذو الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون
بان مثل النقطة والخط والسطح عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل
الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير
كونه وجوديا انما يقوم بالجسم والسرعة والبطؤ ليسا عرضين
زايدين على الحركة قايمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات
اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعة وبطيئة ولو سلم ان السرعة و
البطؤ ليس بتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة و
السرعة والبطؤ عايدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما
من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة
المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون
السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هنالك عرض خاص
هو الحركة وآخر هو السرعة او البطؤ واستدلوا على امتناعه
بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما
يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له
في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض
بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة
امتناع قيام العرض بنفسه وح قيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى
من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه حق
بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر
تبعا له فهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم

في التحيز

من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكر تمو
من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص
للجسم وما يرد عليه مشترك والفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن
النقض فانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان
ندعي ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المشخص قد يفارق
مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المشخص فلا يكون الجسم المشخص
محتاجا في وجوده ولا في تشخصه محتاجا الى مكان معين وجريان
دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز يقدح باختيار ان
تشخص الجسم لمادته واما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة
بالشخص او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة
جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع
يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية
انما تحصل من امر مشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية
من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص
وانتفى بانتفائه التشخص ايضا واختلف في ان العرض هل يمكن ان
يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه يمتنع والحكماء على انه جائز
بل هو واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال وقد يصير
الحال الى محل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان اولا في
الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما
عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة
والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم

اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم
يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا
خارجيا والعرض اذن لا يتحقق في وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل
انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء
المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه واقول فيه نظر لانه يجوز
ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض
الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم
ولا يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من العينات فان اجيب
بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد
عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارد ها على سبيل الاجتماع دون
التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال
من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز
والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص والجسم لا
يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى
بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز
لا وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او
تشخصه كما في العرض لانا نقول لما يطرق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده
ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المشخص الا في حيز ما كما ان العرض
لا يتصور في وجوده المشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج
في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون
امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي

يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فبذلك لا يضر لان الاحتياج
اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود ممنوع
فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الآخر الثاني ان تشخص العرض
ليس بماهيته ولا للوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه ولا الى المحل فيه والا
لكان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه ولا المنفصل لا يكون حالا
فيه لان نسبته الى جميع الافراد على السوية فكونه علة لتشخص هذا
الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون
لامر حالي في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع
آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واقول ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية
يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند
الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة تشخص العرض اعم من ان يكون بلا
واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نم
ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف
على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه
بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها
يتوقف على وجودها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه
دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السوية
لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المتعين خاصة سيما اذا كان مختارا
وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان
الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه

الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر كما جاز في
الاعتباري شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا ذلك
لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب
قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محله الذي هو
مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا
فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما
ونقاطهما ويحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط الكن البديهة
يشهد بان تلك الاطراف باقية بحالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها
وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود
وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات
المحضة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات
يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالمعي يحدث في الشخص بعد ان لم يكن
اعمي والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه
الى موضوعه لوجوه الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان بنفسه
مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه
يكتفي عنه بموجده في الوجود او لان الشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر
العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا
بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه
فلا يكون عرضا هذا خلف اقول فيه نظر لانا لا نم استغناءه
عنه في الوجود قوله لانه يكتفي عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل
يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت ان

يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف وكل جزء منه انما ينفرض في جزء
اخر من محله واما انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام
مطلقا وزعم ان الحال في محل ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان خاصا
بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة و
قد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا
لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك
الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل
ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم كذلك ان حل فيه
من حيث ذاته لزم انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلولا
سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم
لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سريان واستدل على ذلك
بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح
والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات
مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان
يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم
لا يوجب انقساما اذ لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء
منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا
لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه
حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في
الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون النقطة والوحدة والاضافات
امورا موجودة في الخارج اقول ان البديهة في ذلك لا تفرق بين

انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى اجزاء مقدارية تو

بجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال بعوة
الانفكاك الى الالتصاق الفاعل المختار لا الى عرض واحد قايم
بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة
لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي
هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين
الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين
هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان يعدم ذاك و
يحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة
كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة
المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء والقيام بمجموع
اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض القائم بمحل
الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع
محلا واحدا له كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب آخر من قبل
ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل
لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال ايضا لا يستلزم
انقسام المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة
في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل منها اين هو من صاحبه ويسمى
اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع
سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة وعقلية كالجنس والفصل
وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين
واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام

الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانا
لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين
وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال
هذين العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه
قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في اثنينيته عن الواحد في
وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول
عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة
لا يفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم وجوزه
بعض الفلاسفة من القدماء زعما منهم ان القرب قايم
بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك
من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة
من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب و
البنوة بالابن وكان منشا هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق
في الاسم وابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض
موجود قائم بجوهرين فردين فلا يجوز قيامه باكثر منهما
حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين
منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء
الجسم المؤلف لا بد له من رابطة بها يصعب التفكيك وذلك
هو التاليف وهو ليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب
صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة الحال
فيهما موجبة لتعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب

فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس
بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف
يكون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد
بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها من المعقول من الفنا العدم وقد يطلق التضاد على البعض
باعتبار آخر قد مر ان بعضهم اعتبر في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا
بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع
ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد
للجواهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم
والعدم لا يكون ضدا لشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في التين و
المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين
كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم
الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد
لا يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها او لا بعوارض
يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك
العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور
ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كلا منها نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو امتازت
النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه واحدا بالفرض واما
بهيئة المثلين او بلوازمهما او بعوارض يحل فيها وكل ذلك يدل على ما مر والجواب
انا نختار ان امتيازهما بالعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتيازهما بالتي و
الحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على
امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة

وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدم لا يكون
جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول انهما اشتركا عرضي اشارة الى هذا الوجه
فما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر و
العرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء
عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج البتة تحديدا لهما وذلك غير معلوم
واعلم ان المصنف كتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما
بل زاد عليهما انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدل به في
المشهور على عرضية هذين المفهومين وتوجيه ذلك بان ثبوت كونهما زائدين على
ما تحتهما لزمان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر متحقق زائد
على انه هو الجوهر ولا في السواد مثلا امر متحقق زائد على ذاته وهو العرضية و
اقول ثبوت ذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا
كونهما من المعقولات الثانية فانهما كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود
الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر
لكان تمايزها لا محالة بفصول هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك
الفصول اما يكون جواهر فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني
ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم تعقل كنه الانواع على
وتارة يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض مقوما
على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقال من
انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يكون الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر
مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بالجوهر جنس لما تحته
من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه

لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما
الى ما تحتهما على وسط اى لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسطة فانا نحتاج فى
جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة فى الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك
اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا فى اثبات عرضية المقادير
والاضواء والالوان يحتاج الى الاستدلال فلا يكون الجوهر والعرض جنسا
لما تحته لان ذاتى الشئ يكون بين الثبوت لذلك الشئ ورد بان ذاتى الشئ انما يكون
بين الثبوت له اذا كان ذلك الشئ متصورا بالكنه ولا نسلم ان ما ذكر من الامثلة قد يتصور
فيه الماهية بالكنه بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض
لها خارج عن مهيتها وهكذا الحال فى سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه
فى هذه الامثلة لامكن ان يحتاج فيها اصلا الثانى ان مفهومى الجوهر والعرض
كلاهما مقولان على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية
وكذلك انواع العرض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتى لا يكون مقولا بالتشكيك
على ما هو ذاتى له ورد بانا لا نم اختلاف انواعهما فى حقيقة الجوهرية والعرضية بالاشد
وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر فى بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول
لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التى يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون
ذاتيا لشئ منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لما تحته من الانواع وان لم
يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضى
بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه مستغن
عن الموضوع ونعقل من العرض انه محتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين
انما ثبتا للموصوف بهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعنى الموضوع والذاتى
لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتى له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره

الجسم قال الامام لابد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم
فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما
حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان
الممكن اما ان يكون حالا في شيء آخر او لا يكون والاول اما ان يكون سببا
لوجود محله وهو الصورة او لا يكون والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم وجزء
منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا او لا جزء منه
وهو المادة والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم
والخصوص فيظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من
انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما عداه فيه كالمادة
وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم
وكذا الحال والعرض فقد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون
لا في الموضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض
مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه
ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض
المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس يصدق كل محل فهو عرض لان من المحل ما هو
جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة
ويظهر من ذلك ايضا ان الجوهر يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا و
الجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة
احديهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول
منهما اشتراكه عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما
تحته ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجوهر

قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض يتوقف على وجود الجوهر فناسب
ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض
نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال بعض الجواهر كما يستدل باحوال
الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناهي
على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه المستقرئ
مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة بعض
والثانية الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم به
والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض
او لا يحل في الموضوع وذلك بان لا يحل اصلا او يحل لا في موضوع وهو الجوهر
خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل القسم هو الممكن ظاهر قالوا وكذلك اذا جعل القسم
هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر ح وهو الموجود لا في موضوع
ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زايد عليها
وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج
في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله
وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة
واقول وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة والاولى ان يقال او
غير مفارق وقد اشار اليه قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل الدخول من التقسيم او يكون
حالا في جوهر آخر وهو الصورة وما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو

ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة
مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة تم الاسود العامر من شرح التجريد بعون
الملك الحميد على يد اقل الخليقة ابن دور الدين محمد هاشم
الحسيني بمشهد الرضا علي مشرفه الف الف الثنا
في غرة شهر شوال المعظم سنة بالاقبال
اربع وسبعين بعد
الالف من الهجرة النبوية
حامدا مصليا
مستغفرا
والحمد لله
رب
العالمين

لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما
فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه هو الفاعل بالنسبة الى
طرف العدم لكن وجود الامر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ولا يخفى عليك ان هذا
انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع
وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بحضور الحال في ان كل واحد
منها اما علة مادية بالنسبة الى ما يتركب منه ومن الحال او افتقار الاثر الى المؤثر اما
هو في احد طرفيه اي في وجوده وعدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة
لا انه يجعل تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل
بينهما بل يكون احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها هو اسباب الماهية غير اسباب
الوجود فقد سبق ان العلة المادية والصورية يسميان علة الماهية والاخريان اعني الفاعل
والغاية يسميان علة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته
الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتفاقه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم
الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما يوهم بعض
القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء
عليها ويكفي لربوقوعه وقوع تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب ووجهه ما سبق
من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولا بل لذاته وامتناع البقاء يعني امتناع اجتماع اجزائه
لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه
ومن العلل المعدة ما يؤدي الى ميل كالحركة الى نصف المسافة المؤدية الى الحركة
الى منتهاها او خلافه كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة
الى فوق المؤدية الى الحركة الى اسفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى
الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو
معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية تكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى

حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا
البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائر هذا وايضا كل منها
اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقية بالقياس الى ما هو معلول
حقيقة والعلة العرضية باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا
اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا معتبرا لاطلاق اسمها عليه يسمى على عرضية والثاني اقتران
شيء ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة
عرضية الفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا يسهل الصفراء
الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن تبريده فلما
زال المانع عنه برد تبريدا طبعيا فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن
اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما يقاربها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية
كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشبية علة مادية ذاتية
وما يقترنها اعني الخشب ما خوذا مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورية العرضية
كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع
مثلا بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل مع شراء بتبعيته
المتاع وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة
الحقيقية كالمانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك
في سائر العلل وايضا كل منها قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة
الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس
سائر العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كالبناء الواحد
للبيوت المتعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في صادر
العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة
ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد

يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا
بان الفعل اذا كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التادي كان التادي دائما وكان الفعل سببا
ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادي فلم يكن هنا سبب
اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما هو معتبر في تحقق التادي بالفعل جزء من المبادي
فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع ان ليس شيء منهما جزء منه فالمادي اذا
ذاتية بعض هذه الامور انفكاكا مساويا بالاقتران وان كان راجحا عليه فهو المسمى بالسبب
بالاتفاق وما تادى هو اليه الغاية الاتفاقية واذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع الجهات
المعتبرة في تاديه كان سببا ذاتيا للمسبب الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان يحفر
موضعا فيصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديا الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا
كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه
في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط
سببا ذاتيا لوجدانها والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية
قد يكون بسيطة فالفاعلية كالطبايع البسايط العنصرية والمادية كهيولاتها والصورية كصورها
والغاية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد يكون مركبة كمجموع العقل والصورة
بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر
الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور
اعضائها والالية والغائية كمجموع شرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوى الشوقية
وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول
الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء
حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب ما لم يحصل او بالفعل
فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنسين بالنسبة
الى الانسان والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها بالفعل والغائية كلقاء الحبيب

حال

لها مبادي اربعة مرتبة كما ذكرنا والمبدا والقريب القوة المحركة المنبثة في فضلة العضو
المبدا الذي يلي هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم او المنافر فاذا
ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فحركت القوة المحركة
في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة و
ليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا
يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول الانسان
ربما ضجر عن المقام في موضع ويتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك
نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوة الشوق نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال
الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء لصديقه فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي
يعاد فيه فيه وتنتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية
القوة الشوقية بل معنى اخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة
بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى
المنتهى فالحركة بطلت بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية
لها والا اي وان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدا هو التفكر او عادة ان
كان المبدا هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كالمعب باللحية او قصد ضروري ان كان
هو التخيل مع طبيعة كالنقش او مع مزاج كحركات المرضى او عبث وجراف ان كان هو التخيل
وحده مع غير انضمام شيء اخر اليه واثبتوا المطبعيات غايات الحكماء قد يطلقون
الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل
مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار
اثبتوا القوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات
اي الاسباب الاتفاقية غايات ما يتادى الفعل ان كان ماديته دائما او اكثريا يسمى
ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديته مساويا او اقليا

انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل
ليس الا الصورة لكنك قد عرفت فيما سبق انهما بهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها
اما بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد انما يستقل كان
بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما
وكل منهما جزء للمقوم وفيه منع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم
وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي والا يلزم الانقلاب ولما كان
هنا مظنة ان يقال ان كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا
ثم يصير قابلا فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب
بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال
لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبوله
الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قريب القبول بعد بعده لا اصل القبول و
السبب في حصول قرب القبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل تستفيدها من الامور
الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه من الحكماء في هذه المباحث كلها من فروع الهيولى والصورة والنفس لما
كان منكرا لها كما سيجيء كان المناسب ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفي والانكار
لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة لمهيتها اي تصورها الذهنية لعلية العلم القبلي
يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ يتعلقها يصير مقدما على الفعل فهذا
الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي صدر عن الفاعل معلول في وجودها العيني
للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب
الوجود العقلي والتاخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر
اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية
ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض
اما القوة الحيوانية المحركة فغايته الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان

المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا عين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعلق لا
وجود للطبيعة فلا يتصور كونه جزء العلة الفاعلية لموجود خارجي كما نحوا ولو سلم ان احتياج الشيء
في وجوده الى ما يحل فيه ممكن ولا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة
الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج
في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى المحل في وجوده بل فيما يلزمه
من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج
اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز
ان يكون علة لوجود المحل وشريكا فيه قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج
لا يمكن حلول شيء فيه قلنا نعم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل لا استحالة
فيه انما الكلام ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم
واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية
اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى يحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور الشخصية المتعاقبة
لا بعينها وشبهه الهيولى في تقومها بها بسبق قيام بدعائم متعاقبة تزول واحدة منها
ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى
فلا يتصور كون الصورة المشخصة علة لها سواء كانت متعينة او غير متعينة قلت انهم اذا
اردوا بالعوارض المشخصة امورا كلية لا تتصور ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي
زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما يوهمه العبارة
ولذلك عدوا في العوارض المشخصة امورا كلية لا تتصور استفادة التشخص منها كالتناهي
والتشكل الطلسمي وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى
بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المتقوم للمحل
يسمى الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المتقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة
له ظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما

على نسب مقدار الجسمين اعلم ان هذا الدعوى والذي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على صلاح
حيث يثبتون للعقول المجردة تاثيرا واما القائلون باسناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء
فلا يثبتون موثرا سواه فهم بمعزل عن سواء هذا المبحث والمحل المتقوم بالحال القابل له ومادة
للمركب وقوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال غير وهذا
الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة وثبت
ان كل ما كان كذلك فلا بد وان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة الصورة او بالعكس
والاول بطل لان المادة قابلة والصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا
معا ففي كون الصورة علة قابلة لا يصح اما ان يكون علة مستقلة وذلك بطل لان الصورة والشكل يوجدان
معا والهيولى متقدم على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك
فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء اخر كلاهما علة للهيولى
وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله اعترض على ما قالوا بانا لا نم ان كل متلازمين لا بد وان يكون احدهما علة للاخر
فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للاخر ولان سلمنا ذلك فلا نم ان الشيء الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا لان ذلك لم يثبت ولو سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن
الهيئات الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئات متاخرة عن وجود ذلك
الحد والحدود وهو متاخر عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر
عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك
الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يقال لعلهم اراد وان
ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة
ليست جزء من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشيء
وجوده الى ما يحل فيه بطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء
اخر فيه لان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء اخر فيها لا يقال
ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض

المذكور باطل لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا اجزاء له بالفعل واذا جزء الى اجزاء بالفعل
يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل للانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف
عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني بانه لا ينتهي الى مقدور
لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية
الزمان يستلزم زيادة عدة الحركة فاذا كانت حركة الجسمين الصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدة
لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عدة فيلزم انتهاؤه عددا
مع انه فرض غير متناه عددا بطل ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدة الحركة
ان لو كانت الحركات متساوية بالسرعة والبطوء في ذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة
يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس لا هما للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران
العددان اللذان هما مبدا العدة ومنتهاها واما على الثاني فالحاصران وما حركتا طرفي المدة
ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن
انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد التنبيه والتي فبرهان تناهي
القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا مفاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على
التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي
المقابل للتحريك القسري شامل للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا
مع ان كثرة تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات
مركبة من بسايط لا تخلو عن مفاوقات يقتضي طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي
الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المفاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان
نسبت الحركتين على نسبة المتحركين وكذلك زمان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة
لجسم الرابع ما ذكرنا اعني لجسم طبيعي فيه قوة لا مفاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم و
لا نعناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسوري انما هو بحسب تفاوت معاوقة
طبيعتها والتفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين

الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث
فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس الحوادث
مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم بالازدياد فضلا عن اقتضاء تناهيها و
اعتذر بعضهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا
شك ان القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان
كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجود
للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار
بان الحاصل اللازم من تفاوت الحركات تناهيها فرض غير متناه وليس يلزم هذا الحاصل من التفاوت في حال
القوة ولو سلم انها يوصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون
لتحريكها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني
من جانب المنتهى ولو سلم انها مبدأ فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت
بالسرعة والبطؤ بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع
واجيب بان التفاوت في السرعة والبطؤ فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول ليقطع التفاوت في
المدة اقول اذا كان قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين
الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة
حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير و
لا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين
بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة
يجوز ان يكون حركة الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم قبح
لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت
مدة حركات جسم غير متناهية وجزء تلك المدة الى اجزاء غير متناهية العدة فعدم التناهي
بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع

كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية م

الحركة

الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال اخر لان
يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا متفاوت مقابلة والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل
الصغير والكبير في القبول واذا تركا مع اتحاد المبدا عرض المتناهي قالوا لا شك ان التاثير
يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما اكبر كان تحرك القاسر له اضعف لكون معاوقته
وما نعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على
مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم لقوة جسما من مبدا معين ثم تحركه جسما اخر
مماثلا له بحسب الطبيعة واكثر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدا بعينه لزم ان
يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوق فيه اقل
فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر ما زاد
على مقداره وانا المفروض انه لا يتفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه
كلما كان الجسم اعظم مقدارا كان الطبيعة اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف
محالها بالصغر والكبر لكونها متحيزة بتحيزها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان
لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا معين لزم
التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم انتهاء حركة
الكبير لكونها على نسبة جسميهما ونقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها عدم تناهيها عندهم
مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق
واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة
في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لا يكون مؤثرا اثارا غير متناهية على انها لا يكون
واسطة في صدور تلك الاثار وورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها
واسطة في صدور اثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك الحركات
عندهم واذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات
التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم يوجد فلا يصح

عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانها يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح
وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها اما ادبية وذواق وفاع
وما يتوهم ان هذه معدات للنفس وكلامها في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تاثير ايضا
والتناهي ويشترط في صدق التاثير على القادر تناهي اثاره فيكون قوله والتناهي معطوفا على
قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن
الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير يتوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في
المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي
وعدم التناهي على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدم التناهي اعني عدم
التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب
المدة او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى
الجسمانية لا يوصف بالتناهي اثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي
تناهي اثاره الا بحسب تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض
الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظر الى اثاره فلا بد ان يعتبر
اما عدد الاثار واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة
وهو المتناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي بحسب الشدة ظاهر
البطلان ولذلك لم يشتغل الاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة وذلك اعني
بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلف في الشدة كرماه يقطع سهامهم مسافة واحدة
محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما
يكون غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك
الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد
المسافة يكون اسرع فمصدرها يكون اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة
والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر

و

مرات غير متناهية لان المسافة تنصف الى غير نهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي لا تتناهى شانه
ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة
على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها
والا لزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون التخيلات والارادات منفصلة وجعل اتصالهما سببا
لاستمرار الحركة واجاب عن بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة
بمعنى قطع المسافة وسياتي تحقيق ذلك وبيانه ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدا
المسافة الى منتهاها فيكون فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة
الى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هنا حركات متعددة
بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على المسافة نقضا على القاعدة القابلة لكل فعل جزئي
تحتاج الى تصور وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع
وكذلك اجيب عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة
ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن
للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه يؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه
لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام وكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر عنها
بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك كان النار لا يسخن اي شيء اتفق بل ما كان
بحيالها او كان له وضع بالقياس اليها والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض
بانه ان اراد بواسطة المادة ان تحقق الفعل يتوقف على تحقق المادة فمسلم لان ذات الفاعل
اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك
اشتراط الوضع بالتاثير وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك ممنوع فان المادي
عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصيل
المادة مؤثرا بخصوصيته ذاته المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان حالا في المادة
ومقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا ان النفس الناطقة تتاثر

اصل السؤال

اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما
يورد فيقال الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية من تصور الحركة عليها مع
انها تشتمل على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بحضورها ويتعلق ارادة بالحركة اليها والحركة
عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة بامرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك
الحدود نظرا الى ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية ويقرر الجواب ان
صدور الحركة من الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة
يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله
ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل
حدا آخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها يتخيل جزءا آخر بعده انقطعت حركته
ولم يتجاوز الحد الذي وصل وبقي واقفا وكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه
ارادة جزئية يترتب عليه الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما
ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا
مستمرة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية
بل هما من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول وتسليم ثم التسلسل ان كان دفعة فهو صحيح
وان كان السابق علة للاحق كما انه ايضا محال لان السابق يعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة
للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من الارادات المعدة لحصول
تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى آخرها يعني ان السابق
علة معدة للاحق ولا محذور في تعاقبهما حال حصول اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول
على ما حقق ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ
مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن حدود الواقعة في اثنائها اما لغفلتها
عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف ومرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل
كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او يخيل بعضها دون بعض والاول يقتضي قصورا عن متناهية

المعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستقراء في الهيئة
على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد ذلك يقينا والا والفعل منا يفتقر الى
تصور جزئي لتخصيص ما الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات فيقع منا الفعل اشارة
الى ما ادى الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مراتب ابعدها من الافعال هو
التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينتفي ان يكون التصور جزئيا لان
التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع بجزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور
المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينشعب الى شوق نحو طلب انما
ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى
شهوة والى شوق نحو دفع وعلة انما ينبعث عن ادراك المنافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا
ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان يريد التناول ما لا يشتهيه كما
الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي
الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد لتناولها يشتهيه كما اذا منع مانع من
جاء او حميه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساويان
نسبتهما الى القادر عليهما ويليه الحركة من القوة المنبثة في العضلات المحركة هذا وقد قيل
لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من
وقوع الشركة يتوقف على وجوده لا ما قبل صدوث السواد المعين مثلا لا يتصور الا سوادا واقعا
في هذا الوقت على هذه الشرط والقيد بهذه القيود واذ كانت الوقوع لا يكون الا كليا واما تصور
هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف
وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف
على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل
اياه للتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدا لحصوله في الخيال فقد يكون
حصوله في الخيال ايضا مبدا لحصوله في الخارج لا يلزم الدور والحركة الى مكان يتبع الارادة بعينها

في ذاته ومهيته يجب ان يكون مهيته مخالفة لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجة الى
نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في شخصه لا في نوعه ومهيته جاز ان يتفقا في المهية وان
يختلفا فيها ولا يجب صدق احد السببين على الصاحب يعني اذا كان شيء علة فاعلية لآخر وكان
هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك الشيء واحدا فاعلا في مرتبة واحدة
وكذا الى الذي مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت
عليتهما لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر والا لم يتناه الاشخاص
يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته ومهيته علة للآخر منها للزم ان يكون كل شخص علة للآخر منهما
لاشتماله على تلك المهية ويلزم لا تناهي اشخاص العناصر مرتبة في الموجودة معا وفيه نظر
لانا لا نم انه يلزم ان يكون كل شخص علة للآخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من العناصر لاشتماله
على المهية العنصرية علة لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا ولا استغناء عنه دليل آخر على ان العناصر
ليست علة ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها
من غيره بل نسبته كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا بها وفرضناه علة لغير
ذلك المفروض علة هذا وفيه نظر لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة لماهيته وخصوصه
وان العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول
واستغنائه عن خصوصية فرد فرد لعدم تقدم دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر يتقدم
بالذات على شخص آخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص آخر
ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر
لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر ولنكافيهما
دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر يكافي شخصا آخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون
علة للآخر من العكس والمتكافيان لا يكون احدهما علة للآخر ويرد عليه وعلى الدليلين الاولين
الثاني انهما مبنيان على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب المهية وهو ممنوع وبقاء احدهما
مع عدم صاحبه دليل آخر تقريره ان شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر

بعده

المعلول

علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجود هي علة له اي لذلك العدم في فتوارد علتان على معلول واحد
مردود بانه لا يجوز ان يكون الممكنة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة
اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون واجب الوجود لا تق
فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجود الوجود علة لجواز ان يكون وجوده متوقفا على
شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متساويان مع اتحاد النسبة لتساويهما في لازمهما قال
الحكماء البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له وبنوا
على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول
الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متساويان عند اتحاد المسئلة اي عند
اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون الفعل واقعا بين المنتسبين اللذين
وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتساوي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان
للقبول فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المفعول والفاعل ولا يجب عند وجوده
وجود المقبول بل يمكن حصوله فسر ويرد عليه انه ان اراد الفاعل اذا استجمع شرائط تاثيره وارتفع
موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب المفعول منه فكذا نقول ان الفاعل اذا اجتمع
فيه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد
ان القابل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك
بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من حيث انه فاعل
دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده
موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة لزم امكان الوجوب
امتناعه من تلك الجهة وهو محال قوله مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة
القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين
مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول
اذا كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة

التناهي فيكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف
عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم
تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا ورد بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو
لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والمقارنة من خواص التناهي ويمكن دفعه بدعوى
الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين اما متساويتان او
متفاوتتان ويتكافى النسبتان اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما هنا العلية والمعلولية
مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على
معنى انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي وتحققت المعلولية في معروض وجودي
بالعكس اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى
تكافئهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية في معروض
عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي
وهذا معنى تكافئهما في العدم وذلك لانه لا يمكن اثر العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه
اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا
كانت العلة الفاعلية ايضا وجودية فان ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما
ادعاه تماما اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا واذا كان المعلول
عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه ما يثبت وما قيل في اثباته من انه اذا صح ان عدم
العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون
الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجود علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو
وجودي هف اقول هو مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي
هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجود وكذا ما قيل لو لم يكن
معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا ولكن ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ
الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة

وسابق ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له
علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر
بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الى اخره وجه اخر لو
ذهب سدله العلل الى غير النهاية يلزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل لان العلية
والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين
المحققين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احادهما واحد من الاخر
فيكونان متساويين في القدر وجه اللزوم ان كل علة من السلسلة فهي معلول على ما هو
المفروض وليس كل ما هو معلول فهي علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات
الى غير النهاية يلزم زيادة عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو
علة من غير عكس كل علة للاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت
من العلل او المعلولات فهي لا محالة يشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية
لعدة احادها او اكثر وهو باطل الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة
عدة الالوف لان معناه ان يوجد كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة
واما ان يكون ما كل وهو ايضا باطل لان الاحاد يشتمل على الجملتين احديهما بقدر عدة الوف
واخرى بقدر الزيادة عليها فالاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب
المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت
السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناهي فيأتي الدليل
اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين
طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو
المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد
المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناهية
بالضرورة واما على التقدير الثاني فان الجملة التي بقدر الزائد على عدة الالوف يقع في الجانب

اجزائها فانما يجوز ان يكون علة لهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه او لعلته وذلك لمجموع الاجزاء
التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل
بحسب العلل المتقدمة بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي وكذا يعتبر عن ذلك المتناهي
المجموع تارة بما قبل المعلول الاخر وتارة بما بعد المعلول الاول فان جزء من السلسلة
تحقق السلسلة عند تحققه ويقع الكل جزء منه جزء منها فان نفسه جزء من السلسلة حتى
يكون علة المجموع الذي قبل ما قبل المعلول الاول جزء وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان
قيل ما بعد المعلول المحض لا يقع علة مستقلة لايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علة وهو
جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع نفرض
فلا يوجد السلسلة الا معا وان من تلك المعلول لانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا
بد من المعلول المحض قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد
الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر
انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون
جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء اولا لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون للجملة
لكونها اكثر تاثيرا قلنا ام بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لا غيره من
الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجاده الى معاون خارج
هو علته القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير
علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل واحد منها
بعلته قولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار
الى علة اخرى وهو كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع الممكنات
تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون غير السلسلة
او داخلة فيها او خارج عنها فبنى على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن محتاج الى علة
اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة

فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة
التي لابد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة
التامة يعني جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن
فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا نم
وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم
استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من
اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو م لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب
مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد مرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل
بالايجاد واما السرير ففاعله ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم
يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج الى علة فلا يستقل بدونها ان احتياجها
الى ما هو علة لها لو وجدها لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة
لمعلولها يعاونها في ايجادها وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة
هذا الجزء هي بعينها علة لذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه
شيئا فشيئا كالخشبات السرير والهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم
يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان
وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاول عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر
بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او لجزء منها بحيث يكون كل جزء
معلول لها او لجزء منها من غير افتقاره الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب
مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه يحدث منها
بقادر بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة
انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من

ينطبق على شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة
فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة
المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق
على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلته منطبقين
لابد ان يكون احدهما معلولا يلزم على قياس على ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات
على سلسلة العلل وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع اذ كان بعض اجزائه كان
الشيء مؤثرا في نفسه بعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة وكما اذا الجملة لا يجب
به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة هذا برهان اخر تقريره
ان جميع تلك الموجودات لسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء
منها فلا شك انه موجود ممكن اما الموجود فلانحصار اجزائه في الموجود معلوم ان المركب
لا يعدم الا يعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه المكن واذا كان المجموع
موجودا ممكنا فوجوده بالاستقلال اما بنفسه وهو ظاهر الاستحالة واما بجزء منه و
هو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة
للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه
ممكنا شيئا اخر توقف حصول المركب عنه فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد المجموع
بالاستقلال لا يوجد يجوز ان يكون جزئه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك
القسم فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر انفا ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزء
من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة
في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا
قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستندا الى اخر منها الى غير النهاية
هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة

فكرد

والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدين على الاستواء بين
اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجملتين على طرف الاخر كان ذلك كافيا
في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد
لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء
واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين
آحادها ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض
الى ملاحظة آحادها مفصلة بل يكفي في فرض وقوع ذلك الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان
التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا ثم سواء كان بينها ترتب
اولا ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما
لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق وهذا برهان آخر على استحالة
التسلسل تقريره انا نترك المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب
العلل والعلة المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الآحاد
التي فوقه على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وضعيا
العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة تغايره له من حيث انه معلول فيحصل
جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند وجود
التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة الوصف المعلولية
على التقدير الثاني ضرورة سبق العلية على المعلولية فان كل علة على التقدير الاول لا تنطبق على
معلولها وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة
عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب
وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما فكل علة ومعلول
لا بد ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت اجزاء المعلولات بأسرها بحيث لم
يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات ولم

وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منتقض بالاحداد والحوادث التي لا اول لها
والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها
واجيب عن الاول بعدم الضرورة في ان كل جملتين اما متساويان او متفاوتان بالزيادة و
النقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لابد ان يكون
شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا
وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات
الا ما هو متناهية وعن النقض بالباقين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية
والتي يوجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين يجتمعون على استحالة
لا تناهيها واجراء برهان التطبيق فيها وسيصرح المص بذلك في مبحث حدوث العالم واما
الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتيب بينها فهم يقولون
بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول
من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق
بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود
الذهني ايضا لاستحالة وجودها في الذهن مفصلة دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع
احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما في
الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها
ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني و
الثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من
الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من
الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضارها لانها بالقوة مفصلا لا دفعة لا في زمان
متناه حتى يتصور هنالك التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم

والعقل

قبل وجود معلولها ليس ما نحن فيه اعني الدور المعية توقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا سر في
معروضاتها في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحدة منها اي من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة
يجب الا فيوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب
بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم ولو كان انحصار
الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة
اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره
ولا ينتهي الى ما هو واجب لذاته فدعواه انه لا بد من وجوب علة واجبة لذاتها مضادة
وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها اعاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان
التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى متناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى
غير النهاية حصلت هنا له جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول
الذي بعدها او العلة التي قبله بتدريجه فيطبق بين الجملة التي فصلت منها اعاد متناهية
والجملة الاخرى التي لم يفصل منها تلك الاعاد اي ينطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء
الاول من الاخرى وكذا تطبيق الجزء الثاني وهلم جرا فاذا وقع باز اء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة لزم تساوي الجزء والكل وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان
يوجد جزء من التامة لا يكون بازاء جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة
والتامة لا يزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة انه الزائد على المتناهي
بمتناه متناهي واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة
ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايضا
الخ انما لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها
حتى يحصل جملة اخرى ولزم منهما انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون
المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائها فان مجموع قيام زيد وعمرو

هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه التاضي الابهري بانه ان اراد
بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى
من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع
بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما
عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع ثبوت التاخر اي تاخر المفتقر
عن المفتقر اليه جاء في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول ح ان
اردت تاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقرا الى الاخر
بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى
آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي والجواب
عن تلك الشبهة ان بين المعلول والعلة ترتيبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة وكان المعلول
غير عكس فان احد لا يشك في انه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم
فتحرك اليد وبالضرورة هناك معنى تصحيح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمتنع من عكسه وهذا
المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا فيما
الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه
وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع من جهتين
احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة
للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما
انه يجوز ان يكون شيئان مرتبة كل واحد منهما علة لوجود الاخر اد مهية احدهما علة لوجود الاخر
ووجود الاول علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري ولسند مدفوع لان العلة
القريبة لا يوجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت
بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر فكان كون مهية الشيء علة
لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد وان يكون موجودا

نسخ

التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء علة لامر ومعلولا
لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي العلة والمعلولية اي لا يكون العلة
معلولة لمعلولها بوسط او بغير وسط ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان
وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما سيذكر على بطلان التسلسل
فكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء
علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام
وان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بالذات فح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية
كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع
فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد
من تحريره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا وهيهات في المقامين اذ لا يتصور هنا للتقدم
معنى سوى العلية ولو سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة
قال والاولى ان نقول كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اي ذلك الواحد
فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وهو ح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين
ثم قال والاولى ان نقول ان المفتقر اليه نسبة بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا الى المفتقر
ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل
علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان
تحقق النسبة بكمية التغاير الاعتباري اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان
ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون
نحن بصدد ابطاله اذ الكلام في ابطال الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور
هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشيء
مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة ولا يقدح ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء
وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما انما نحن بصدده فان منشاء احد النسبتين

بعينها مع كونه محتاجا الى العلة علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين
مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم الخ بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذى
لا ينافى الاجتماع كما هو شان المعلول النوعى والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة
معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان
يكون الواحد بالشخص معلولا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى
يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى
علة ما وهذا الاحتياج لا ينافى الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما
لا عن مفهوم واحد منهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا انا نختار فى
الدليل الثانى شيئا رابعا وهو ان يتوقف المعلول على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم
من المحذورات المذكورة فى الدليل الثانى فلا يتم هو ايضا واقول ان المعلول الشخصى اذا اجتمع
عليه علتان مستقلتان يعين كل واحد منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم
من ان تعيين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا
ولهذا اذا اجتمعا بل توارد على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور
والمتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هى الموجودة ح دون الذى لم يوجد
بعد او وجد ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة
ولا استغناء عنها ايضا لانها انما يكونان للموجود الخارجى فان استغناء شئ من العلة
معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها الا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف
بشئ منهما والطبايع لا وجود لها فى الخارج انما الموجود فيه اشخاص منها وقول المص
ان الواحد النوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون
لها علل بل معناه ان افرادها التى هى واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها
بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اى العلية والمعلولية من توابع المعقولات لا اشكال انهما
من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل اما انهما من المعقولات فنعم بحث نعرف بالتامل وفيهما تقابل

التضايف

خامس وبتوسط ج ب د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د معاً تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحدها حادي عشر وعن ج د معاً ثاني
عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء
واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق الواحد صار ما في هذه المراتب اضعافاً مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عدداً في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية
له فكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى هذا
الوجه يكون الجهات الموجبة للكثرة امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك
لا يكون الصادر عن الواحد الا واحداً فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض الوارد على الاول و
هذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولاً
لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافاً لبعض المعتزلة وذلك بوجهين الاول انه يلزم احتياجه
الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة
ان لا يفتقر في التأثير الى شيء اخر فاذا توقف على احدهما فقط كان هي العلة دون الاخرى وان لم
يتوقف على شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلين عليه بمعنى
ان يقع في بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امراً غير المحتاج الى الاخرى
وح لا يلزم اجتماع شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي
ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استنادها الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج غنياً
عنها لذاته فلا يفترض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته
الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة المطلقة بل يجوز ان يحتاج الى علة ما لذاته ويكون الاستناد
الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب
المعلول وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب المواقف بان ما ذكر من احتياج المعلول
الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزاماً لعدم احتياج المعلول الى العلة

النطق المعتمد عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك فيه الصبيان
ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لم
يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد
هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات مسلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا
ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بواسطة او غير واسطة وهذا بطل ضروره وتقرير
الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات
فانه وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب تلك الجهة من تلك الجهات
امرا اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية و
لما كان جواب هذا ظاهرا وهو انها ليست علل مستقلة بل شرطا وجهات يختلف بها احوال
العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان الواحد مصدر للمعلولات الكثيرة
فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول منه ليس الا واحدا
واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان له دخل في ثبوت الغير
لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل
الغير كما مر فلا دور اقول والحق ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق الطرفين بالاضافة
بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية
تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه احد حيث قال اذا فرضنا اول
وليكن ا وصدر عنه شيء وليكن ب وهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر
عن الالف بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا يتقدم احدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء اخر جاز في
ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط
د وحده شيئان وبتوسط ج ومعا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب

و

مع معلول معين ومع امر اخر عدمي له خصوصية مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل
بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية
مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لا يقال اثبات المطلوب متوقف
على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولا بالاعتبار
لانا نقول الواجب تعدد الامور المعتبرة تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة
عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه
بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تحقق
مسلوب عنه ومسلوب عنه فيعدمانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث
هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى يتصف في حد
نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف
على تحقق المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس
الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثرة عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر
فلم يصح الاستدلال منه على غيره لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقل فانا لما راينا
الماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعنا بان الطبيعة النارية غير طبيعة الماء فظهر
ان كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحد العلة اتحد المعلول
وهو المطلوب والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار انما هو بالتخلف لا بالتعدد
فانا لما راينا نارا ولا برد معه كما كان مع الماء وراينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار
علمنا تخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو راينا اثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن الاستدلال
بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين
كاب مثلا كان مصدرا لا ولما ليس الا ب ليس فيلزم اجتماع النقيضين
والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه
ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام العجب عما قضى عمره في

عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو ناف لما ادعيتم من اتحاد
المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحمل وهو ان المصدر تارة اعتباري فيستغني عن المصدر
قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون
لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها
لما عداه فلا يتصور صدوره عنه فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان
يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة
عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا
ويتقدم على المعلول قطعا فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدر تارة وبالصدور
اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المهم
في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال فانها اضافية لم يتقيد
منها الا اضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص
ولا يكون له ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق ما
لا يمكن فاندفع المنع وهو ظ والنقض فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى
المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدريتان
متغايرتان لا يمكن ان يكون كلاهما عين ذات المصدر كما مر انفا ولا ان يكون واحدة
منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما لا اقل خارجا معلولا له وتم الكلام ثم واعترض عليه
بانه لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة
في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر
عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادق
معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة
قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في
الحقيقة فاعلا حتى يلزم وجوها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية

وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية
او شرط لسخونة الماء المسخن مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان العلول لا يجوز
ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرط تام بالعلة التامة
لحركة المني فحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يحدث هناك علة
لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدا الفياض فتصوره
انسانا وبقاءه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاءه بعده وكذلك النار بمجاورتها
الماء بعد مادة لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدا ومع وحدة تجدد المعلول
الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه
اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين. وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات
وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم ان المبدا الاول موجب او
مختار والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون
كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون
واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد لو حدث كان داخلا فيه ومتنازعا
فيه ايضا اصح الحكماء لوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كانت مصدريته
غير مصدريته ذاته فان كان كل واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا
وان خرجا او خرج احدهما دون الاخر لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن
ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والفرض خلافه فيكون
الواحد الحقيقي مصدر تلك المصدرية ونتقل الكلام الى مصدر المصدرية حتى يتسلسل
واجيب بانه بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن
الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر غاير لكونه نسبة بينه وبين غيره
فهو اما داخل فيه ويلزم تركيبه او خارج عنه معلول له كما مر انفا وننقل الكلام الى
مصدريتها حتى يلزم التسلسل وكان الصادر هنالك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر

ح فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود
في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى ولا يتوقف على هذا لا يكون فايدة العلة الثانية
وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة
الثانية يفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة لانا نقول العلة
الثانية يفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون بالزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت
العلة الثانية في ان انعدام علة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجود العلتين في زمان اخر
لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا
نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان يفيد احدهما اصل الوجود في ان انعدام لو وجد علة
اخرى يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان يكون العلة الاخرى مستقلة
قلنا لا يهمنا كونها مستقلة اذا المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه
كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت
لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة
المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت مدعانا سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا
فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في
الشرط وان توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في
الشرط بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصه الاخر تاثيرا اخر لو تم لدل على
استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون
كل واحد منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود
المعلول اما ان يتوقف على احدهما لا بعينه فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في
العلة واما ان يتوقف على احدهما لا بعينه لا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في
الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعيبقى بعد بناء هو علة حقيقية فقد
ان عرفت ان شبهة الجعل بما هو علة حقيقية وكذلك ما يقال لا شك ان الاب له مدخل في

على سبيل البدل مثل الاجتماع بان يكون كل واحد منها بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك
المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة
ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد
الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى
ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم
تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم
ان يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا
بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل
الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرتم انما يتم في تعدد العلة الفاعلية ولا بد لكل واحد من الفاعلين
من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه
قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان
توقف تاثيره على احدهما بخصوصيته زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر
تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان
المانع مركبا من امرين مثلا انتفى انتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا
كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك العدم ولا يكون
التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه في ان اقول وفيه نظر اما
اولا فانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل في ان انعدام العلة الاولى
وجد علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود
حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان
العلة الثانية لا يفيد هو استقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود بنفس
الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها يفيد وجود المعلول ولكن في
الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا

عليه اثره من وجود الشرائط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت زال ما يحتاج اليه وجود
المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا
لم يكن محتاجا اليه واما المعدفلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطارى وجوده بعد عدمه
الطارى يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده
فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المص يدل على عدم الوجوب
قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا ينافيه بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز
رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح اذا قال
يجوز انعدام المعد حال وجود المع وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المع
بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد ان وجب في المعد يعني وان وجب بقاء
المع بعد المع لا يستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المع بعد وجود المعد
لان العلة تتم بالمعد و تابيره ويجب و كان حق العبارة ان يقولوا وان وجب في المعد لان
العلة تتم بالمعد دون وان جاز كان الواجب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه
ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان
يجامعه والصواب ان المعد سواء كان بعيدا او قريبا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم
لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات ولا شيء من مراتبها لا يجوز
ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا
لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقات
الى علته لا الى علة الوجدة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون للمعلول واحد
علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجد تراحديهما ثم انعدمت وحدث الاخرى في زمان
انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما
قام على امتناع اجتماع مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول
لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر اجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان

على

المستقلة الا يتوقف وجود المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود
المعلول او يكون مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره
فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجوده فاعلا او بعده بزمان فان كان الاول ثبت
ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في
بعض اجزائه اولا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه
قبله ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله
ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده
بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان مرجح
بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا لوجوده مرجح ويجب تاخره
عنه غير معقول فان قيل لم صح هذا الما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه في
القديم قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم من شرائطه في الحادث شرط حادث
مقارن لاثر الحادث كتعلق الارادات عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون
التقدم بالذات لا بالزمان للفاعل ولا نزاع فيه للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الفرض
قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن
للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعد يسير زمانيه ممنوعة ولا يجوز بقاء المعلول بعده
اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك
بين الفاعل وساير العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم
المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة ولا شبهة في
ان المعلول لا يتبع بعدهما لانتفاء الكل لانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط فلا ينبغي
ايضا المعلول بعدهما لان الامكان يتحقق في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات
م ايضا مع الازمنة الوزني الحاضر الذي هو معلوم يتحقق فيجوز محتاجا الى المؤثر وما يتوقف

ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل كانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في المؤثر تاثير الفاعل فانهم
قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية
المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خص القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا ولك ان
تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني
اما منه الوجود او لاجله الوجود او لاهذا ولاذاك وح اما ان يكون وجوده موقوفا
عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان
يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا
حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا
يراد به الفاعلية ويذكر الثاني باوصافها او باسمائها اخرى اخر كما يقال العلة الماهية جزء وركن
ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غرض وغاية فالفاعل مبدا التاثير وعند
وجوده يجمع جهات التاثير ويجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع
لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض
وجوده مع في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد
في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا والا لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع
ما يتوهم انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من
شرايط التاثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين
فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكر
ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت
من جواز استناد القديم الى المؤثر وانت خبير بان المتبادر من هذه العبارة
ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما مر من انه
يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند وجود

لان وجود الممكن محتاج الى مؤثر موجود وان كان مقترنا بشرايط عديمة وقد يجاب بان عدم المانع
كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود
فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود
مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرايط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه
بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى على احد ان ذلك
تكلف لهو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجوده اما ان يكون بحسب وجوده فقط
كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط ليكون معدوما
واما بحسب وجوده وعدمه كالمعداد لا من عدم الطارئ على وجوده فيجب ان يعد صارفا
بعدمه واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط هل الموضوع كالثوب للقطاع والالة كالقدوم
للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف الذي يضع الاديم والداعي الذي
ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة
في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول
مع انه ليس له منه شيء ولا لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل
انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو
المستقل بالفاعلية والتاثير فلا يكون كذلك الا باستجماع الشرايط وارتفاع الموانع
ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة وبانا سلمنا ان
المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا
يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا انه منه ولا انه لاجله ولا يعني
بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام
ويمكن دفعه بان المراد انا المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال
واجتماعهما الى ما ذكرناه هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليه فيكون تلك المذكورات
من العلل الواسطة والقسم هو علة الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب

فيجب ان يكون

لا يوجدان الا للمركب والغاية لا يكون الا للفاعل باختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية
وان جاز ان يكون لفعله حكمة وغاية وقد يسمى فعله الواجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية
التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب الوجود الذهني
واما بحسب الوجود الخارجي فهي معلولة لمعلولها المترتبة عليه وتاخرها عنه في الوجود وقلنا
اعني الغاية علامة العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجودها الذهني والخارجي
ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون
مركبا من عدة امور اليه علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لامرين ان العلة التامة
قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في
تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم لانا نقول علة
الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة
فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب عليه علة ولا شك
ان مع ذلك لا يعتبر امكان مع الفاعل مرة اخرى اقول وانت خبير بان المعلول اذا كان
مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزء من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل
بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليه غير صحيح اللهم الا ان يقال ان اصطلاح
اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة
جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء موجودة
بمنزلة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود ضروري
وايضا يلزم انسداد اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم
المانع مما يتوقف تاثيره عليه وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه تاثير الشرط وليس مؤثرا
فيه وبديهة العقل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف
عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل مؤثر مشروط في تاثيره
بامر ان امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع

الايمان انما هو بمعنى ان في الايمان امرا يطابقه ويحاذيه على ما يقرر من وجود الطبع في الايمان
ولكل من الجنس والفصل ايضا وجود في الايمان بهذا المعنى واعلم ان هذه الاحكام انما
هو بالتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة
ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في بحث الاعراض **الفصل الثالث**
في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر
والامر معلول هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها
ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة
بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان
يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه
والاول اما ان يكون شيء بالفعل كالهيئة للسرير وهو الصورة لا يقال صورة السيف
يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا
حصلت تشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب هي تلك الصورة بل فردا
اخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لا تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب
ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف علمنا ان صورة السيف لم يتحقق ههنا
فالصواب في الجواب ان يقال لا نم ان الصورة السيفية تحصل في الخشب واما ان يكون الشيء
به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يحصل الاجسام
من المادة والصورة الجوهريتين ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد فيها
امرا بالفعل او بالقوة وهاتان العلتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان
للوجود ايضا لتوقفه عليهما ففصلان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيين المشاركين
اياهما في علة الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما بالشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل
والمؤثر واما لاجله الشيء كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني
الفاعل والغاية يخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة

غاية الخلاف الابين اثنين منهما وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس
قالوا الاتضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد اما
التضاد بين الانواع الاجزاء المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين
تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولا اعتراض
عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر
فلا يصلح القول بان التضاد بين الاجناس اجابوا الا بان الفضيلة والرذيلة ليسا ضدين بل
هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشر عدم الخيرية
وثانيها بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق
عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات وشرورا وفضائل
او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين
منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب دخل مقدر تقريره ان
الكلي واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس كما يقع بين التضاد لانه واحد
فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول
الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج
فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل لا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان
بل يكون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة
عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة في الاعيان لان التضاد انما هو بين
الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول
وفيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كما هو في الجنس والفصل
فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل الامور العدمية اعني ما يكون العدم
جزء المفهوم منها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان
التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في

الا

القضايا شرايط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرايط اخرى لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط
في تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظيره في ذلك اعتبار اعتبارهم في الا
فيه شرايط الى سحر بحسب الكم والكيف على حدتها ثم اعتبارهم شرايط بحسب الجهات في المختلطات
واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت بالقضية معدولة زعم بعضهم ان المعدول
لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد او جاهل او ساكن
او ساكت او بلفظ معدول بان يتركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة
ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق
ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي
او عدمي وسواء كان مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة
او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية لا تصدق الا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل
الموجبة المحصلة صدقا فقط لانه يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد
في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذا الموجبات انما يصدقان عند وجود
الموضوع فحال كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فصدق مقابلاهما بالضرورة
السالبتان مثال الموجبة زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد
ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه
كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بل لا يتصف
بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما
من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط
باسم وجودي كالمتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار
البارد او سلب الطرفين كالمتوسط لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين
العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلا يريدون سلب الطرفين اثبات
ما يتوسط بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور

ينفي عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناها فاي حاجة في
ذلك الى الاشتراط بالشرايط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيين في النقيض قلت
الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يكونان متحدين من جميع الوجوه ولا يتفاوت
الا بان في احدهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما نغفل عن التغاير ونظن في قضيتين انهما
متناقضان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر نظن انهما متناقضان
ونغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل واشتراط الوحدات الثمان تفصيل
لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا في السلب والايجاب لئلا نغفل
عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بينهما التغاير بين القضيتين ويظهر ان رد الوحدات
الثمان الى الثلث اعني وحدة المحمول والموضوع والزمان او الى اثنين اعني الوحدتين
الاوليين او الى واحد اعني النسبة كما فعل بعضهم رد بهذا التفصيل الى الاجمال
تقوير مقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي
سلب جزئي ورفع الايجاب سلب كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ونظن ان قولنا كل انسان
حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان ولا تفاوت بينهما الا بالسلب و
الايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرايط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن
الخطاء في احد القضيتين واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في نفس تعريفهم
من ذلك تحصيل مهمات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية حتى يكون
عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة وسهل استعمالها في العكوس والاقيسة
والمطالب العلمية هذا وان قولهم في الموجهات شرط عاشر لم يريدوا ان المطلقات الشخصية
او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض فيهما اذا كانت شخصية الشرايط الثمان
واذا كانت محصورة الشرايط التسع كما توهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل اراد ان هذه الشرايط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن
تحقق التناقض بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض

التناقض

وليس بابيض وكل الزنجي اسود كله وبعضه ليس باسود والخمر مسكر بالفعل ليس بمسكر بالقوة
ويصدقان او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية
واما القضايا المحصورة فبشرائط تسع وفي بعض النسخ بشرط تاسع هو الاختلاف فيلزم في المحصورتين
يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان قضية الكلية ضد قضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز
مع تحقق الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان
بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان وفي
الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا
وكذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق
التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط
التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب
ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف
بالجهة ولم يكن الحيثية المذكورة لم يتحقق التناقض فان الممكنة والمطلقة مع الشرائط التسع
المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة
يتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة
المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة يتناقضان والسر في ذلك ان نقض
القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة
والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات
لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع
الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد في اخذ
النقيض ولان رفع الضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما
لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على وجه كان
لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان

القضية رفع تلك

وانتاج الاقيسة لاجرم خصص نظرهم التناقض بين القضايا وينوا في تعريفهم
اياه على ذلك ولذلك تعريفهم التناقض بالمفهومين المانعين لذاتهما اجتماعا و
ارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان اذا
لم يعتبر صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما
على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما صرفت في
مباحث عدول قضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المانعان
لذاتهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا
وكذا فساد ما قيل بعد ذلك ثم ان نسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين
لذاتهما وادعى ان الثاني اما في التحقيق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم
بان اذا قيس احدهما الى الاولى كان في نفسه اشد بعدا عنه من جميع ما سواه
كالانسان واللاانسان الماخذان على الوجه المذكور متناقضين وهذا المعنى
قيل رفع كل شيء نفيه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب
سواء كان بين المفردات او بين القضايا التناقض وظاهر انه لا حاجة في تفسير معنى لفظ
الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر ليس وذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا
بشرايط ثمان يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على الشرط فان كل مفهوم
دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا من غير اشتراط ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف
التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول
ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الكل
والجزء ووحدة القوة والفعل لجواز صدق النقيضين او كذبهما عند اختلافهما
في شيء من هذه كما يقال زيد قايم عمرو ليس بقايم او زيد كاتب ليس بكاتب او زيد ضاحك
نهارا ليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او
الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد ابو لعمرو

للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رفعه مناقبا لعروضه لا يقال ان الرافع
بلا اوسط يكون اقوى من الرافع بوسط لافتقاره في التاثير الى عمره لانا
نقول النار القوية تسخن بالوسط تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة بالمباشرة
فلو لم يكن الحال هناك لذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها
فيه الثالث بدل قوله واشد فيه السلب ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف
وهي غاية في امتناع اجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف التنافي الذاتي بان يكون
احدهما صريح سلب اخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والمسالب انما
هو في التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان امتناع اجتماع الضدين يشتمل على
اجتماع السلب والايجاب في زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان
اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد
الانواع في التشكك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصناف من الحركة
والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور
بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا
سواء كان بين المفردين او بين القضايا يسمى التناقض وما وقع في كتب المنطق
من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث تقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى
اعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردين
فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجميع ثم اعتذر بان المراد
هو التناقض بين القضيتين لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض
بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة متعلقة عن جميع الجزئيات
لان عموم مباحثهم وانما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم
ولا لم يتعلق لهم بالتناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف للوقوف
على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم

حكم بالمنافات بلا توقف والمنافاة ما هو مستلزم رفعه رفعه انما هي لاشتماله على رفعه
اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل متبع
لا الذاتي ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما آخر متفايرا لرفع المفهوم الاول فيما لم يقصر
لاستلزام لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر ظاهرا لاستلزام
رفع المفهوم الاول فيجري ملاحظته فيشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي
فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل هنا انا اذا اعتقدنا
ان هذا اشد وفطنا النظر عن جميع المعاني الخارج عن مفهومه منع ذلك الذاتي من اعتقاد
انه حر ونظير ما ذكرنا ان المنافاة لذاتي انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافات
فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا
لا ينافيه اثبات شر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ يصدقان
على ذات واحدة بل لا ينافيه ايضا الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه
وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي سلبه ولما انحصر منافي ايجابه
في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين
واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا
لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة بين الجانبين لا يقتضي الا ان
يجانب الشر الخير ينافيه سلب الخير واما انحصار منافيه في السلب فكلا ولا يرى
ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولو سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم
ان يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافات
اخرى والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا معقدين عقد انه
خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير
وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر
الذاتي اقوى مغايرة للرافع للامر العارضي ورد ذلك بان العرض ان كان لازما كان رافعه

الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام فكلا
وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السايل ان التضايف لكونه ذاتيا
للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها يستلزم
صدق التضايف بالفروقة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه
غاية ما في الباب ان يكون صدقها على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال في شرح هذا المقام
اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني
يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك يندرج تحت اقسامه
اي التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف
فمفهوم التقابل من حيث هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض
لحصة من التضايف اخص لكن يشكل ح قوله ومقوليته عليها بالتشكيك اي مقولية
التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك وبناء على ما اشتهر من ان التشكيك لا
يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية
او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه
بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في
التضاد واما في الباقيين فتردد قال الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان
لم يخطر بالبال امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل
وظاهر ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات المتقابلين كالسواد والبياض مثلا
ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك الذات
واشدها فيه السلب يعني ان تقابل الايجاب والسلب اشد في مفهوم التقابل
مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منا في الشيء اما
رفعه لان ما عداها اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه
انما هو لذاتهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا

لعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلنا ه انما من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا
اذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا اليه ولكن قد يجتمعان صدقا اليه ولكن قد يجتمعان
كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليين تضاد بين الامور
العقلية لا نها بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد
والبياض ولما كان هنالك مظنة ان يقال ان التضايف جنس للمقابل لانه يصدق عليه وعلى غيره
من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب
بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم
التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم
التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث
هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس لحصة اخص وبالحقيقة
يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اصل المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض
كان ايضا اخص وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص
منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث
هو هو تحت اخر وعدم اندراجه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه يجب مفهوم
مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما يصدق عليه
الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم امر وكونه فردا من افراده اندراج افراد
ذلك المفهوم بحسب الاخر وهكذا الحال بين مفهومي المتقابل والمتضايفين فان مفهوم
المتقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو هو يندرج تحت التضايف
وفردا من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر اعني المندرج فيه
عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في مبحثنا فلا من
المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف
ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو هو عارض لاقسامه يلزم صدق التضايف الا على عارض

ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في
المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الزنجي واللازنجي حلول في محل فلا تقابل
بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير
فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في
تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على
نسبة وعليه مبنى قول المص وهو راجع الى القول الحصر والعقد يعني ان الايجاب والسلب امران
عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية فاذا حملا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا
واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فثم مفهومي البياض واللابياض
اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب
والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل غير الاقسام الاربعة وبما نقلناه
عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد هنا يندفع هذا الاشكال بالكلية فان قلت
على ما نقلت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل
انسان حيوان مع السالبة كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان يقابل الايجاب كان الحكم
في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ
من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما
ورفعا للمقابل الاخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك
سلبا جزئيا لا سلبا كليا اما السلب الكلي فهو رفع الايجاب الجزئي فلا يكون رفعا للايجاب
الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للاخر ويمكن تعقل
احدهما عدما للاخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على
ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول لفظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلي لاجل
المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين
تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض

باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا
كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان
بانسان كما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة التناقض
بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة امر وسلب هذه المقابلة تضادا اذا كان
المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا اليه ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور
انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا نعتبر موضوع القضية
موردا ومحلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض
في محلها والصور في موادها وما هو اعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ
في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين النقيضين
المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد صحيح وقال ايضا ان من التقابل الايجاب
السلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
بغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره وبما ذكرنا
ظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس
سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق جزئية وهما في المعنى قضيتان
بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها
سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ مع نسبته
بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس
ولا سلب في الحقيقة هنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا
اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر نسبته الى مفهوم اخر ولا نسبة المفهوم اليه لم يمكن
لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة
فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذين على هذا الوجه متباعدان في نفسهما غاية التباعد

دمتر

انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره او مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم
العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا ولكذا فاخص من مطلق انتفائه
والاحكام الخاصة بالخاص لا يستلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد
سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ذلك مم ولو سلم فمقصوده المعترض حاصل
اذ عرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية
تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية
البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم تقابل
وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون
العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان
عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود
الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة
اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا
الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر
كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا
لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى
هذا لا يصح قول المص وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف
المتقابلين الموضوع بدل المحل واراد وابه المحل المستغني عن الحال عن ولذلك صرحوا
بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على
ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد
بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه
لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى ثانيا فلا يدخل
نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف نحو البياض والابيض فانه يمتنع اجتماعهما

في الحقيقة والمشهور والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فالمتضادان وعلى الثاني
يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم
والملكة والا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى و
اجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم
المضاف لاجتماعهما في كل موجود متغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر
عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر نفسه ولا اعتبار بحرف السلب
فالتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول وفيه نظر
اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز
ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة
كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما
انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما
اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان
لانهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني
البصر والحول لانهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان
عدم الحول قد اشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون
احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود لما اضيف اليه
العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه
غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه
قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمان فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب
في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب
الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان

والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد التخالف المتماثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد
والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما
باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي
وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان
واحد الا ان قد يقال وبسبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا
في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم المجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما
عدما للاخر او الاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان
اعتبر قبوله بحسب شخص في وقت انطباق الامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريتان كالكوسج
فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر
قبوله اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه
كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للحجر فان جنسه ابعد عن الجسم الذي
هو فوق الجماد القابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيتان وان لم يعتبر نسبتهما
الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة اما عبارة
عن المتقابلين تقابل الايجاب والسلب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى
قوله وهو الاول ما هو باعتبار خصوصيتهما والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالتباين
الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في الضدين
ان يكون بينهما غاية البعد والخلاف كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان
في الغاية دون السواد والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان
بالمتباعدين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا
ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة
اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله وبالعكس هو وما قيله

واحد يحكم العقل بالاثنين عليها واذا انضم اليها واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا
والوحدة قد يعرض لذاتها ومقابلها فانها تقال وحدة واحد وعشرة واحدة فان كل ما له وجود
ذهنا او خارجا فله وحدة ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يتسلسل
الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في اشارة من الامور الاعتبارية وقد يعرض
لها شركة فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتخصص اي تتميز كل منهما
عن الاخرى بالمشهوري اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد يمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك
وحدة عمرو يمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة تسمى مضافا مشهوريا لا ان
الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها
لانا نقول تلك الاضافة كما يعرض للوحدة يعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها
مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا اللغز ما يقتضي منه العجب وكذا المقابل يعني الكثرة
ايضا يعرض لها شركة وتميز عن مشاركها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين
والى مقابلها بالثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات ثلثة اثنان بالقياس الى معروضها واحدة
باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي
انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت
بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة
مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة يعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها
كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي للمقابل للوحدة ما يستحيل
عروضه لها اي للوحدة واراد بهما معروضيهما من التقابل المتنوع الى انواع الاربعة
اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القوة والفقد والملكة والعدم وهو الاول
ما خوذا مع اعتبار خصوصية ما ويقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكسان هو
ما قبله في الحقيقي والمشهوري ويقابل المضايف قال الحكماء الاثنان اذا كانا شاركين
في تمام الماهية فهما متماثلان والا فهما متخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابل

باحدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسهما فالهو هو يستدعي حتى تغاير واتحاد على ما سبق
من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما
من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد لان العدد كما يقبل الانقسام
والوحدة لا يقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العدد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ
للعدد المتقوم بها لا جزء لان كل عدد متقوم بوحدات لا بما دونه من الاعداد فان الست متقومة
بالوحدة ست مرات ولا بالثلثة وثلثة فان تقومها بها ليس باولى من تقومها باربعة واثنين
ولا من تقومها بالخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل
لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منهما كاف في تقومها فيستغني بر عما عداه
فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها متقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا
مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي تقوم حقيقة الست هو
الوحدات فاذكر اعترافا بالحق لا انه تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى من تقومها بالاعداد
فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انها لازم
على كل حال وايضا يمكن تصور كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا
اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت
حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها
مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد
فان الاثنين اذا اضيف اليه واحد يحصل ثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف
اليه واحد يحصل اربعة وهي ايضا نوع اخر وهكذا كل نوع اذا زيد عليه واحد يحصل نوع اخر
والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر فحقائق
هي انواع العدد ولا اختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي
هي امر اعتباري لما مر من الضابطة يحكم به اي بذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد

العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض ٤ العقل انضما ما يجيبه
اي يجيبه ذلك النوع من العدد م

والوحدة في الوصف العرض والذاتي يتغايران اسما وذاتا بتغاير المضاف اليه والوحدة في النوع
يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة
وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد ثم اي اتحاد الاثنين بان يكون هناك
شيئا فيصيران شيئا واحدا بالطرق الاتصالية كما اذا اجتمع الماء في اناء او الاجتماعية كما اذا
امتزج الماء والخمر بعضا وطينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالفعل هواء
واحدا والاستحالة كلون الجسم كما سوادا او بياضا فصار اسودا اجابزيل واقع واما اتحاد
الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا اخر كان يكون هناك
زيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد بعينه عمرا وبالعكس فذلك ممتنع بوجهين الاول انهما بعد الاتحاد
اذا كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما
وبقاء للاخر وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض
اعترض بانا لا نم انهما اذا كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود
واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء
للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد
هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول
انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل
هما قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول الثاني بوجه اخر انهما قبل الاتحاد كان كل منهما متشخصا
بتشخص امتيازي عن الاخر فان بقي ذلك التشخص الايجادي كانا اثنين لا واحدا الا الفرض
ان كل واحد متشخص امتيازي عن الاخر فهما شخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك
التشخص بعد الايجاد فقد زال ما زال بتشخصه ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص فيكون
هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبنى على قياس ما هو
في الوجود انهما بعد الايجاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من
التشخصين الاولين لان كلا من السببين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص

مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام بقول مطلق فهو نقطة ان كان
ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي
وان قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم شخصي ان لم يقبل الا بالذات وهذا
بناء على مذهب من نفى الهيولى فلا يرد النقض بالكرة المنقض بما يحل في احدهما اصلا ويرد بان بسيط الكرة
ينقسم الى اجسام مختلفة بالحقايق او مركب ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر
لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات
كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك
على ما تحته فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي
الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكذا
اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكذا ذلك اولى من
الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد واشد مما دونه والهو هو
لنظام كرجل اسم لعرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد واشد مما دونه
فهو ف باللام والمراد بالحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض
افراد الوحدة اولى بالوحدة من البعض كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحمل
على ما سبق قيل معناه اي هو هو ان يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة في الانقسام
الى الاقسام المذكورة كما يوجبه الوحدة اما مقومة او عارضة كذلك هو هو جميع اقسام الوحدة
متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدونها شيئية
فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهو هو اذا اريد به المعنى
الذي ذكر يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار ما فيه من الوحدة وهو الحقيقة انقسام
للوحدة وكذا كل مفهوم اخر ينقسم اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم
هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض بخصوص هو هو يكون قليل الجدوى
وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج في هو هو غير ملائم

الحركات هناك موضوعات او محمولات بلفظا وما توهم من ان الانسان لا يقال انه عارض
الكاتب والفاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة
على ما هو محمول على الشيء خارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والفاحك كذلك فلا تجوز
في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد هناك وايضا فان القوم عدوا الاتحاد
بالموضوع قسما وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول
وان قومت اي كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسيه ان كانت جهة الوحدة
جنسا لجهة الكثرة كوحدة الفرس والانسان من حيث انهما حيوان او نوعيه ان كانت
نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصليه ان كانت فصلا لها كوحدة
زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يقال معروضا تاما لكن معروض الكثرة لا يتصور ان
يكون معروضا للوحدة لان كل كثيرة فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض
الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي لا ما يكون مفهوم
سوى عدم الانقسام وحده شخصيا اي وحدة هي شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان
مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثيرة من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم قيل الواحد
بالشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم
الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية
اي موضوع هو مجرد عدم الانقسام اقول وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو
الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه
كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقوله
مطلقا اي وحده معبرا عنها بقوله مطلق من غير ان يقول وحدة نقطة او المفارق او غيره فالمراد الا
نقطة شخصية معبرا عنها بقوله مطلق من غير ان يقول وحدة نقطة ان كان له مفهوم زائد
هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقول والا نقطة ان كانت ذا وضع اي لم يكن موضوع

والثلج من جهة البياض فان القطن والثلج كثيرين بذاتهما واحد من جهة انهما ابيض فالا
هو جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب
الفاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى
المذكور اعني الخارج المحمول ان كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد
هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات
فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على ان صفة محمولات
على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم
اعني ما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات
لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول
والثاني واحدا بالموضوع واما يعين بعضها بالمحمولية وبعضها بالموضوعية مع ان العارض
بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متضادين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر
محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب
والفاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى
الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع
واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد الاول كالكاتب والفاحك العارضين
للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما
عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه
عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن
حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان
وهو الثاني هو الابيض فان الانسان لا يقال انه عارض الكاتب كانت هناك سوداء او بيض
او كانت هناك حمرة او صفرة الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة
ولم يعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم يعاند في الكون هناك حتى قال

التضاد اما انهما متقابلتان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون
احدهما علة للاخر او مكيا لا لم نجد بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة
واحدا وكثيرا ايضا واما بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا
متكافئين لا يعدم احدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة
يجب تقدمها وجودا او تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما التقابلان
الاخران اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما
يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة ولا
تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشيء لعدمه وما يتوهم ان الضد
يقوم الضد بمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمفهوم يجامع ما
قوم وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البياض ضد لكل من السواد
البياض مع انهما يقومانه ثم معروضهما اي معروض الوحدة والكثرة قد يكون
واحدا فله اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد
من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كما زاد الانسان مثلا فانه كثير من حيث ذاتيه
واحد من حيث انه انسان فجهة الوحدة ان لم يقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتية
لها اعني ما ليس بخارج عنها ولم يعرض لها اي لم يكن خارجا محمولا عليها وذلك ان يكون
خارجا غير محمول عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن نسبة الملك الى المدينة
من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا
عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتهما فالوحدة
عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض
لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما
هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة
وصف الشيء بوصف ما هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة كما في وحدة القطن

للثوب

ان اراد به المعنى الاول فذلك ممنوع قوله ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه
بالاخرى قلنا نعم فلان السفينة في حد ذاتها قد يكون موصوفة بالحركة وقد يكون موصوفة
حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي
للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون
ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا بكل منهما وثانيها ان الكثرة مركبة من الوحدات
فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعرف فيه الوحدتين واما الانقسام
فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف
رسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما هو تصور وحداتها فالوحدة مقومة لكثرة
ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما
قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمم اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران
عقليان واما بحسب الذهن فتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد انه معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثرة
مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة مع الوحدات فمسلم لكنه
لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك
الا ترى انهم يقولون اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اضيفا مع الموضوع كالفرس
واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين واقول ان المعنى امتناع الاجتماع للمتقابلين
ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ
في المقالة السابعة من الفن الثاني لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء
مع مقومه ان يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين
معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد بهما اشتقاقا في
زمان ثم قوله والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل الذات تقابل

الماء الواحد في اوان متعدده اعدام الماء وايجاد المياه وكذا جميع المياه المتعددة في اناء واحد
اعدام المياه وايجاد الماء والضرورة تقضي بطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في
اوان فهناك صورة جسمية مع وصف كثرة وكل واحد منهما امر مستقل في حد ذاته فاذا اجتمعت
في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا منفصل فيها
كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في
محل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود
في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة
الطارئة هل الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي
قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على بقائهما ومنافاة
النص على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة و
الكثرة فلا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما الم لا يجوز
ان يكون موضوعهما الهيولى المادة الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة
وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا لا يقال الهيولى ليست واحدة في ذاتها والكثرة ضرورة
ان اتصاف حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض
وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريق وصف الشيء بما هو وصف لما يجاوره كما
يوصف السكون في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل
فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى لانا نقول هي شبهة منشأها الاشتراك اللفظي
فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض
ومعناه ان يكون ذلك الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر لا يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر
لم تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها
موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات
الموصوف كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة

وكذا بين الكثرة والاكثرية وفساده ظ والحق ان الموضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا
بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالبصيرة والرائية
للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بالمراتب كالجزئية والشيء للشيء ويلزم ان يكون
مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير متقابلة
لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موسوما لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين
يجب ان يكون واحدا بالشخص ان يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد
بالشخص جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما له على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة
لكن بما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه لا من الخارج فالحاصل ان يجب ان يكون
الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد
الشخصي محال كالمفروض وليس هذا الا مثل كون الجزئي كليا وهم صرحا بانه فرض محال بالوضعية
اقول هذا دليل اخر براسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له
وحدة ما ولو باعتبار وتشخص لانه ليس ما وقان الوجود فكل موجود واحد بالشخص ويمكن
للعقل ان يفرض كثيرا لكن لا من الجهة التي هو منها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا
ويمكن ان نفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم
ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص فنقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة
باقية باعيانها فالكثرة باقية انما اردت به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على
ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فممنوع انها غير باقية بتعددها ولم يزل ايضا فان زوال
الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه التي في كوز متعددة في كوز
واحد اعدامها بالكلية وايجادا لماء اخر من كتم العدم والضرورة تقتضي بطلانه
وان اردت انها باقية بشخصها فممنوع الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها
قد زالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من
المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الاخرى وجود موضوعهما والا لكان تحقق

اعني الوحدة والكثرة الكليين لانهما عارضان لمعروضيهما هناك اي في العقل والالة فالعقل
اذا اخذ وجده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيراقب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم
في التر واذا اعتبر مع اليه كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقوى وبه
نظر لانه قد يرتسم في النفس صور كليه كثيرة بتر كلاتها من جزئيات كثيرة فكان الجزئيات المرتسمة
في الالة معروضة لكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا
فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال
وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انهما
ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانهما سلمة من الوحدات وليس منتهيا الا
الوحدات المجتمعة وكونهما من المعقولات الثانية ظ لانهما عبارة عن عوارض الوحدة الذهني
على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج وبقابلهما الاضافة والعلية والمعلولية فان الوحدة
علة مقومة لكثرة والكثرة علة متقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال الكثرة لان الوحدة
بنفسها اذا اضيفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلها والعلية والمعلولية
متضايفان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة والكثرة
متضايفان بالعرض لا تقابل جوهري بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل الذاتي لوجهين
احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك
لانه يلزم ان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء
واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة
باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب فالوحدة العارضة للمجموع من
حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة لكثرة و
حصل شيء اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع وايضا لان موضوع الكثرة هو
ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك يلزم ان الكثرة على موضوع
الوحدة اقول الجواب المفصل لو تم هذا الدليل لدل على انه لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة

وكذا

كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البلغاء والفصحاء
ممن لم يمارس الكتب والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه
وجعلناه في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة وجعلوا في الكيزان من ماء ماء البركة فانهم
لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة
الجسمية تنعدم بالتفرق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفرق اعداما بالكلية وهذا الدليل يدل بعينه
على ان الواحد ليس عين الشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون شخصيته
والا لكان التفرق اعداما ويساوق الوحدة الوجود فاركل ما هو باعتبار
واحد يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا لا يمكن تعريفها الى
الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال
يستويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة و
الكثرة عند الخيال من الوحدة قيل ان اخذت الوحدة والكثرة من حيث انهما امران
كليان في الكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان اخذت الكثرة
من حيث هي حاصلة في الوحدة ايضا ما خوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة حسبانية سميت خيالا
او وهما فتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له والواجب
بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور
لكنها تدرك الكليات بذاتها اي بترسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بالاتها اي بترسم
صورها في الاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور
جزئياتها في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها المنتزع هو منها المرتسم في الخيال او في غيره
معروض للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى
ذاتها وصدقها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها
ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض
الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الاتها من معروض الوحدة فكذا حال الخيال

المحسوس فيه

الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى تشخص آخر هذا ولم يظهر لي بعد فايدة تقييد الكلي بالعقلي
والتميز مغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك
ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد
التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما في المطابر الولود وقد يوجد في بعض النسخ
قوله والتشخص فلا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فتميزه والتشخص المندرج تحت غيره
متميز يعني ان بين التميز والتشخص عموم من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز في المتشخص اذا
لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي الذي
يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في الشخص اذا اعتبر مشاركته
مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركته
في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز وجواب
ان نقيض التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص مغاير الوحدة
فان مفهوم الانسان اذا اعتبر من حيث هو مقيد غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه
يعني اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه يعني اذا اعتبر من
حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة
بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة مغاير الوجود لصدقها اي صدق
الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ واعتبر
من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية
نفس الوجود الشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم التشخصي
بالكلية واتحاد الجسمين اخرين من كتم العدم او بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل
الوجود المخصوص وانه اغنى كون التفريق اعداما بالكلية بسط والمحو بالكلية مكابرة بمقتضى
عقله لا يخاطب ولا يناظر معه وقد نبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجاد
لجسمين اخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي

على ذلك التشخص ومقارنة تشخص اخر معلل بامور اخرى متقدم على التشخص الاخر وكذا اذ ما لا نهاية
له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما
لا يتناهى فلا جاحة ح في تعدد افراد الهية النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني
على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات للتسلسل الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق
في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلزم هذا ثم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة
هنا لا حتمل ان يقال ان الامر المنفصل نسبته الى كل الاجزاء والتشخصات على السواء فان قرع
وجودات الممكنات ليست محالا لها ولا حالا فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو
سلم فلا نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث تتناول
المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع محضة في اشخاصها قالوا
لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الهية نفسها او ما يلزمها فلزم الاتحاد وقالوا
ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم يكن مادية لتعلقها بالمادة التي تتعلق بها ولا
يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كانت لا يتصور
ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد امرا لا يصدق في الخارج الا على
شخص واحد ويتحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز في العابين ان
يرتفع عموم احدهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي
بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان
يكون ما ينضم الى الكلي فيفيده الجزئية جزئيا وله لا تحتمل مفهوم كلي مفتقرا الى ما ينضم اليه يجعله جزئيا
وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان تعقل مفهومات غير متناهية قلنا لا نم ان كل جزئي له
مفهوم كلي مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك
والشخص من هذا القبيل فان الشخص كزيد مثلا بفضله العقل الى هيئة كلية وينضم اليها
فيفيدها الجزئية واما التشخص فليس بفضله العقل الى هيئة كلية وتشخص اخر فان التشخص مميز
عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع

الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل وكان له تشخص كما فيه لما مر من ان الموجود ذهنيا او خارجيا
يستلزم التشخص وننقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث
هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من المتشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
ونحن استوفينا الكلام في اثبات ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا يفيده وقد يجاب بما سبق
ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات
في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند
الى المادة المتشخصة بالاعراض الخارجية المحالة فيها قال الحكماء الماهية قد تكون متشخصة بنفسها
متحققة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور فيها تعدد اصلا
وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها
او بلوازمها فيتحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص
الغير والاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن التشخص لان نسبته الى كل الافراد
والتشخصات على السواء ولا ما لا يفيه لان الحال في التشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا ولكونه علة
لتشخص المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبة الى التشخص نسبة الفصل الى النوع
ويكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في بحث ان
كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيه
فلا يرد ما قيل ان من غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في
محل قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر مواد ها لكان تكثر الواحد المتكثرة المماثلة
بسبب مواد اخر فيلزم التسلسل او لو كان كل مادة منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد
ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة معلل باعراض يلحقها لاستعدادات متفاوتة الى غير
النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة
مقابل متقابلة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي لانهم
لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكره وهو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة

معدوما في الخارج عدما على ما ادعينا من انه اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي
كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا حصر لجواز ان
يكون التشخص عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقاعليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص
فهو عدمي ويكون نقيضه ثبوتا كيف واللاتشخص طارق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم
تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون مخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس
ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما يناف فيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما
يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة
لما لا ينفك عدمه من عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق
لان التقدير انه عدم الا ولا ينفك عنه عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين
عدم الانفكاك وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق
بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه دفع النقيضين واما ان يتحقق
التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين
والجواب ما سبق من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص
الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراك بين افراد الماهية كعدم
الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص
وان اريد به التشخص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل
لا يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الكون الشيء لا مطلقا
ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخص بتشخص آخر ولما كان هناك
مظنة سؤال وهو انه لو كان للماهية تشخص لكان تشخصها تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لا
يتشخص شيئا آخر وننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يقال لو كان للماهية تشخص لكان
له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل وجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من
تشخص فلا بد للمتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص من

الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم فى العقل يحتمل مهيات متعددة
لا يتعين شئ منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا
يتميزان الا فى الذهن لان المهية النوعية يحتمل هويات متعددة فلا يتعين شئ منها الا بتشخص
ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا وتمايزان
فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص
حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد
اعنى الهوية التشخصية الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية
الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون
موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشئ هو ما يحصر من الكم والكيف والاين ونحو ذلك
مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها
التشخص بل ما به التشخص الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها
لما سبق من ان المهية من حيث هى لا يقتضى الوحدة والكثرة وانما يتكثر بما ينضاف اليها
من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمجرد اعتبار العقل الثالث لو كان
التشخص عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة
اما لا هوية له لا يصلح سببا لتميز شئ عما عداه بحسب الخارج والجواب عنها ان ما ينضاف الى
الطبيعة وتعينها وتكثرها هى العوارض المشخصة ولا نزاع فى وجودها على ما سبق
لا التشخص ولو سلم فالموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها
بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذى يتميز بالعمى عن
البصير باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص
او التشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمى او ثبوتى وعلى التقادير
يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث
فلان حكم المتحد واحد والجواب الاتم ان العدمى يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون

له تشخص وانما يلزم لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء آخر وهو ممتنع بل هو متميز عما عداه بذاته
لا بامر زائد على ذاته ويشاركه بسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي
بالنسبة اليها وما يقال كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج
فالواجب تعالى موجود خارجي وليس له ماهية نوعية يعرضها
ثم
التشخص هو نفس عين ذاته وما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف
عروض الحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وعلى تميزها فان كان
تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص آخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميزه
سابق ليلزم المحال والحاصل ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وصفت وحدث تميزه
بما عرف لها من التشخص وذلك لخصوص الانواع من الجنس يتمايز بالفصول ولا يتوقف
اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض
بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وخصص
الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض
انما هو بالذات لا بالزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات
لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنا كذلك واحتج المخالف اي القائل
بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول انه جزء التشخص الموجود في الخارج وجزء
الموجود في الخارج موجود في الخارج بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص معروض
التشخص فظ ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد مجموع المركب منهما فلا نم انه موجود
فان من يمنع كون التشخص موجودا انما يمنع معروضه موجودا ان بل الموجود عنده
هو المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذي ادعينا وجوده
وهو مثل زيد ولا ريب ان العاقل في وجوده وليس مفهوم الانسان وحده قطعا
ولا يصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء
آخر نسميه التشخص فذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسلم المستر

لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا
في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر ايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية
مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية و
نوع تحقيقا لاشتراكه وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان
جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس
واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين واذا انسبنا يعني الجنس والفصل الى ما يضافان
اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه
بان هذا الكلام عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا يمكن كونها
مشتركة بين ما اضيفت اليه البتة بالجنسية وغيره بين واما الحكم بكون الفصل مساويا
لما هو فصل فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب
له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له مميز عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا
ولا من وجه والا لم يميزه على الجميع ولا اخص مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول
البعيدة فانها يكون اعم مطلقا فما هو فصول بعيدة لو لا محذور في ذلك لانها مميزة
له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول ويمكن الجواب بان المص اعتبر في الفصل
التميز عن جميع المشاركات والفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل
قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما قال الفصل للماهية باعتبار انه
فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور سابقا على ما نقلناه من شرحه
للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية المهية النوعية من حيث هي
نفس تصورها مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها لحملها على كثيرين والتشخص
منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذ لا بد في التشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص و
هو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان
له تشخص وننقل الكلام اليه وهكذا والجواب انا لا نم انه لو كان موجودا في الخارج لكان

ولا يحسن المطابقة بين المثال والمثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة
اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض
واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي
يسمى عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا
واما الفصل على راي المص فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجي بيان ذلك عن
قريب فلا انقسام الى المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص
من الجنس ما هو مفرد وهو الجنس الذي لا جنس فوقه ولا تحته وسنرى ما هو غير مفرد وربما
ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون
الاعلى جزء من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان المفهوم العام
كالموجود مثلا اعم منها وليس اعلى من الفصل المذكور جزء للاسفل منها كما لا يخفى فلا يقرب
الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من
جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة
الفصول له هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل
المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء لفصل اخر مع انه مردود بما قد مر جوابه من ان جنس
الفصل لا معنى له وحققوه في موضعه وسيشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع
التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما
هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان بان الجنس
ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو كذا مع
تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء فان الجنس للشيء لا يكون
فصلا له بل بالاضافة الى شيئين كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى
الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل
بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا

بجنس الفصل

الجزء المذكور بعما وينتقل الكلام اليه فيلزم ان يكون هنا لستهام مشتركات غير متناهية يكون
كل منهما اعم مطلقا من الافراد لا يق اذا بنى الدليل على هذه القاعدة يلزم التسلسل ولا حاجة الى تقسيم
الكلام بالمبادئ التي يمكن تعقلها بالكنه بان يق لما ثبت امتناع جنسين في مرتبة واحدة
لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير اسار فيلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام
في الذاتيات الحقيقية فهو خارجا فانا نقول هذا انما يتم لو كان الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي
وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر احضر منه وهو ان يق الجزء المحمول ان كان الذاتي المشترك
بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان
تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المفروض بل يكون اخص منه ولو صح هذا بناء على
امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميزه الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم
فيكون فصلا لكونه مميزا الماهية عن المشاركات لها في جنس ويرد عليها انه لا يلزم من
كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عموم لعرضي لنوع اخر مباين
لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تباينهما
لما مر انفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي كجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون
طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروض كالحيوان
مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا
فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم
الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يق معناه ان مفهوم
الكلي جنس لمفهوم الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فيعرض له الكلية
بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض
وهو مفهوم الكلي العارض والمعروض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو
في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية
بالنسبة الى مفهوم الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير

جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين
لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية او لا اما اذا اختص فظ لا يصلح للتمييز عما
يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكهما مع الغير في ذاتي عام اذ يمتنع تركب الماهية من امرين
متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما
اذا لم يختص فلا يخرج لا يكون تمام المشترك بين الماهية وبين نوع اخر مباين لها
اذ التقدير بخلافه فيكون بعضها من تمام المشترك فان اختص تمام المشترك يكون فصلا
له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء آخر هو جنس له وللماهية
ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص فلا بد
وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية
وللماهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للماهية تمام مشترك بين ذلك
النوع والماهية ثم بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات
غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه الكلام في الماهية المعقولة بالكنه او
التي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو
تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان ومباينان للماهية
فيشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر و
يكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين وعام من كل واحد
من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون
لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة اقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء
على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين
الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك من تلك الانواع
الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المفروض ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك
تمام مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور

كان منها فصل يحصل فتحصل كل منها نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا فلا يكون تلك
الهيئة نوعا واحدا وهيئة واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل
هذا التقرير ان كلا من الجنسين لا مدخل في تحصيل الآخر وحاصل الاعتراض ان المتحصل
ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصيل الآخر لهذا المعنى وان اريد
به تحقق حقيقة النوع به فلا نم ان ما لم يحصل لم يكن له مدخل في تحصيل الآخر فان تحقق
النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الآخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال
ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام
من وجه فيزول بالاجتماع ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر تبعيا
لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دورا معية وهو غير صحيح على ما قيل من ان الحيوان والناطق
في كل منهما ابهام يزول بالآخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق
مشترك بينه وبين الملك والجوان يميزه عن الملك واما التقرير الاول فيرد عليه منع
وهو ان لا نم انه يحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما معا
لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا نمنع قوله لو كان لهما جنسان في مرتبة واحدة
لكان لهما فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا انفا فانهما
يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان ولا فصل سواهما واذا ثبت اجتماع
جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما ان اجزاء الماهية لا يكون
كليهما فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس
او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه
اجناسا وبعضها فصولا فلا يترك عقلي الامتناع معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان
ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان يعتبر الفصل بالكلي المقول في جواب
اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا اريد به فصل مقيد من جنسه على ما نقلناه
من الشفاء فلا بد في بيانه من طريق آخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع دور

قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة في واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا
بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كل منهما يتحصل بالفصل
الجنس الآخر فلم تحصيل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الآخر فيلزم الدور واعترض بانهم
ان اراد وا بالتحصيل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا
لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع التوقف النوع
على اجزائه الباقية وان اراد وا بالتحصيل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان توقف
كل من الجنسين في تحصيله على الفصل وذات الجنس الآخر لا على تحصيله فلا دور اذ ح توقف تحقق
الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين والفصل ولا محذور فيه وتوضيح
ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اواحدها مع الآخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث
وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل بقوله الفصل لا
يتحقق بدون الجنس والا تحقق النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر في تحصيله
قيل نحن نقرر الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا كان النوع متحققا
بدون الجنس الآخر وذلك بان الجنس اذا تحصل بما هو من حيث انه متحصل بما حصله
نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج عن التحصيل الذي هو ذلك والمحصل الذي هو الفصل
فرضا يدخل في مهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها و
التقدير بخلافه وح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر اذ لا ثالث
يشاركهما في تحصيله ولما كان منهما مبهما لم يتمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الآخر
الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر
فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتبار لكنه يجب ان يؤول التقرير
انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون
اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل محصلا له
فلا يلزم الدور فالاولى ان يتمسك على ان المهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة

شلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصل نوعًا والحساس لا يميز الانسان كذلك
لا يحصله انما يميز عن جميع المشاركات ويحصل الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه
فهو واحد ولو تعدد فالواحد منهما ان يحصل بانفراده الجنس فقد صار نوعًا
وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر وان تحصل بهما
معًا كان فصلا واحدًا لا متعددًا وهذا الدليل مع امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما معًا لا بواحد منهما منفردًا قوله
كان فصلا واحدًا لا متعددًا قلنا ع اذ لم يوجد في مفهوم الفصل القريب ان يحصل
الجنس به بانفراده لا يتم تفسير الفصل القريب بتمام الجزء المميز ولذا سماه فصلا تاما
لانا نقول ح يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز
لا يكون متعدد الظهور انه لو كان متعددًا لم يكن ما فرض تمامًا تامًا وانما يتصور النزاع
لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل
لا يتم الحساس والمتخيلة بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما ان يحصله
فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب من آثارها كالنطق لفصل الانسان
ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبرهما معًا عن فصل الحيوان
هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة
واحدة لماهية ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها
اي لا يكون تمييز احدهما قاصرًا عن تمييز الآخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود
جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون احدهما
جنسًا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون
الاعم عرضيا للنوع يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام
الذاتي المشترك فلم يكن جنسا للماهية بالقياس اليها او مساويات او يلزم ان يكون كل
منهما عرضيا لما هو الآخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك

الذي م

قال

فانهما خارجان عن مفهوم مقارنان له لكونه منضما الى امور مبهمة غير متحصلة وكلام الشيخ
في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك المهية ثم ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد
من تلك الامور المتساوية تفاوتا يميز المهية عن اعداها سواء قلنا ان تلك المهية
بنفسها متمايزة ايضا عما عداها او لا ويلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها
غير امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر
وقلنا انها لا يتمايز بنفسها اصلا بل الامتياز باجزائها واذا كان كل من الامور المتساوية
بمنزلة المهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة كيف لا وقد يبطل الخفاء الذاتي في الجنس
والفصل بل الخفاء الكليات في خمس وفساده ظاهر اللهم الا ان يخفى اوثق المهية اذا تركب
من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من
الاخر فظاهر واما اذا كان متساويا فلان تلك المهية المركبة مشاركة لاحدهما
في طبيعته لانه صادق على المهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة
انهما لا يشتركان في ذاتي اخر ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة
الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والمهية
المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للمهية عرضي له فهو منه
ذاتها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نم ان الجزء الاخر مميز
المهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان ضدا
عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص بالمهية رد بان وصف الذاتية
امر اعتباري فلا يكون الماخوذ منه فصلا للمهية الموجودة وايضا مشاركة المهية المركبة
احد جزئيها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته
نوعا والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه تاما لقصور الفصل
البعيد وان ميز المهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها
لكن لا يميز عن تمام مشاركاتها ولا يحصل نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق

مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل على هذا
وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين
فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها الا اذا لم يكن لها جنس لم يشاركها غيرها في ذاتي فلا
يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها من الغير وان كانت مشاركة
في الوجود وهو مردود باذ عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا
يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا ينفصل
بل يتحقق بحقيقتها والجزء المساوي فصل لا محالة اجزاء الماهية في الجنس والفصل او
في الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التمييز والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصيل
اعني انطباق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان
فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا
او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيقومها
ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين بسيطين فانه لا يكون شيء
منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة واحد من الامرين اما التمييز
فلان تلك الماهية لا مشاركة لها في ذاتي فلا يتصور تمييز عن المشاركات في الذاتيات
نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان
اجزائها ايضا متمايزة بذاتها عما يشاركها في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للآخر
عن المشاركات في العرضيات اولى من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما يكونان
على امر مبهم متردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام منها وذلك مقصود فيما تركب
من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المساوية
لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي
ونحن اذا ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل
اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل

فانهما

ومنها ان كل هيئة اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان
عرضا كان اصدا التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها
من امرين متساويين وان فرض تلك الهيئة جنس من الاجناس العالية فالجوهر مثلا
لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني
والا كان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالواناة الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول
لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه وانه محال
وهكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا كل من اجزائه والكم ونسوق الكلام
ثم ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل
ولا قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق بين الجواز
انحصار الاجناس العالية في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك
الاجناس كيف بان النقطة ومعه جواهر والوحدة من هذا القبيل سلمناه لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم
على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يكون بيان
الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به الجزء اما ان يصدق
عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا
لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني
فلا نم ان الجزء لو كان جزءا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزءا نفسه فانما يلزم ان لو كان
ذاتيا له وهو ع فان الصدق من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام
وجود الخاص لانا نقول الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه
كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس
لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس ضرورة ان اجناس الميان النوعية صادقة
على نفوسها صدق العرض العام هذا اقول ولو تم هذا الدليل لدل ايضا على امتناع تركب
الهيئة من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت مساوية او لا فانا نقول في الانسان

قد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن تبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز
ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه
في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييزه بما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزم على
ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين ولا يكون
واحد منهما جنسا بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي
بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التحملات الى هذا كلام ونحن نقول
اما توجيه الكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن المشاركات
والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل المناطق مميز عن بعض المشاركات
في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم
يعني ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون فصل مقوم
وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما الاجنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان
قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع
والشيخ تبعهم في الشفاء والمتاخرون لما راوه معقد دلتهم على ما سيظهر رجعوا الى عين
هذا الاصل والفرع انما الاساس لهم عليه دليل غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير
مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلا ما ذكره
فانهما انه لو تركب ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس
احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر
ويلزم الدور وردها بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا
تمايز بينهما في الوجود الخارجي وانما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود
الخارجي ولو سلم فليحتاج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا
جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق
التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح

اما ان يدل على الهوية او لا فان دل على الهوية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو
النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الهوية
بل يكون اخص منه فتميز الهوية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء
بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته عن جنسه وذكر فيه ايضا انه ليس من الفصول
القوية ما لا يتسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح
ان يقع على الكثرة التي كليه بالقياس اليها فلا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتميز
الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم
مما في الشفاء حيث قال يرسم انه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين
كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الهوية من امرين متساويين والا لزم ان لم يكن اعم
الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين
فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا
فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب هوية من
امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا للاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا
له عن مشاركاته في الوجود ولا في الجنس وكان فصلا يقتضي تعريفه المذكور في الاشارات
حيث عم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا له عن مشاركاته في
الجنس وقال المص في شرح الاشارات الفصل قد يكون خاصا للجنس كالحساس بالجسم النامي
مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا
على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم
نوعا فلذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه
مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان
الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل
عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما و

الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء
المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة
مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى منع فرض ثبوتها اي الاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية
الته يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى الحلول لان الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتي المشترك بين الهوية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا لكان فصلا لا يستحالة
ان يكون اجزاء لجميع الهويات امكان البسايط تهويمز الهوية بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما
يكون ذاتيا يميز الهوية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلاهما واحدا اذ لو كان الكل
منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الهوية المركبة منهما حملا
بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا
الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة
في ان الشيء حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية
اذا حصلت في الفعل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة وهو عين كل واحد منها بحسب
الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت
وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل
علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق
على تمام الهوية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته
له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل طبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل
علة لوجود الجنس في الذهن بطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة
لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل
له بناء على امتناع تركب الهوية من امرين متساويين فلو تركب الهوية من جزئين كان
احدهما لا محالة هو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون
له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي

لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجية عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين
والمشتمل على ما هو الخارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها
وان كانت خارجة لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيا له لاشتمالها
على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة
لا يكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية المركب
فظ والا فمفهوم المشتق يشتمل على النسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب
فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون
الاجزاء صور الشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه اعتبارات مشتتة
هذه الصور المتخالفة وهذا القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية موجودا
وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه فجعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار
عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها
لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هنا لو انا اعتبرنا عروض العموم ومضايقه يعني
الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضهما لها فقد تباين وقد يتداخل يعني ينقسم تلك
الاجزاء الى متباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا ولا من وجه والى متداخل بينهما
عموم وخصوص والمصنف لم يعتبر المساوي بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين
متساويين عنده على ما سيجيء والا يلزم ادراج المتساويين في المتباينة وفيه بعد ونحن
من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينهما تصادق بالمساوات
او العموم مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينهما تصادق بالمساوات اصلا
والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساويين فيحتاج الى
ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة والى متباينة ثم يقسم المتصادقة
الى متداخلة ومتساوية وقد يوجد الاجزاء المتداخلة للاجزاء مطلقا مواد وقد يوجد
محمولات قد استوفينا الكلام في هذين الاعتبارين فلا يعيده وانما اجمنا

ان يكون الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة يغاير المركب متحدا وجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي
وان فرض اتحادها اي ارتباطها امكن بتقدير ان يتوقف احدهما هو الاخر او يتوقف المجموع فيهما هو هذا الواحد
او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها
لما اتحدت وحصل منهما ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها
على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من
امور متعددة بحسب الجوانب وهذا قول من قال انه لا معنى للمركب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك
شيئا واحدا قد حصل لها معان تتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني موضوعات صادقة
عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر
الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت
تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء قد حصل له معان
متعددة يتبعها كما لا يوجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ لا مدخل لها
في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض للانسان عدة معان كالابعاد والنمو والحس
والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معان اخر الابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال
والنطق التعجب والفعل والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا
متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا صناعيا حكاما قابلا
للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه سهل لهذا التحقيق امتياز الذاتيات
عن العرضيات الذي هو من اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد
يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حملوا بان اجناس الاجسام وفصولها
ماخوذة من مواد وصور فان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة
وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر ان كانت داخلة في ذلك الشيء
كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها

ذاتيات

عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقية واحدة وحدة حقيقية
مختصة باللوازم والآثار ولا بد هذا المركب من حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض اذ لو
كان من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة حقيقية كالحجر الموضوع بحسب الاتفاق
قالوا هذا الحكم الكلي بديهي التمثيل به للتوضيح لا ليستدل به فانه ربما خفي التصديق
البديهي لخفاء في تصورات الطرفين وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من
الفصل والمقوم به من الصورة العقلية او البنائية او الجنسية فان التصور
يحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين لكن باعتبار واحد والا لزم
الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب
ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة الى
الهيولى من جهة التشخص وفي اجزاء الماهية قد يتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود
مستقل في الخارج حين وجود الاخر فيه وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء
لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون
الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولية وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية
تركب الماهية من الاجزاء المحمولية واختلفوا على مذاهب اربعة بحسب الاحتمالات
الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صورا لامور متعددة او لامر واحد
وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة
وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا
فهذه احتمالات اربعة قد ذكر كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون
تلك الاجزاء متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولية صور الامور
يغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد
من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها
من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما في الاحتمال الثاني

واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلث الاول التقدم بحسب الوجودين
وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء على الواسطة في
التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد احضار الجزء والهيئة بالبال بل بمجرد
تصور الهيئة وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم بالنسبة بالمعنى الاعم
ان اشترط احضارهما والاخص ان اكتفى بتصور الهيئة والثانية الاستغناء عن الوسط في
الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الهيئة سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا
الى وسط كتساوي الزوايا الثلثة للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له ويفتقر بيانه
الى وسط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين بالنسبة الى الاربعة ثم التركيب قد يكون
اعتباريا بان يكون هنا لعدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة
وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج
بعض الاجزاء الى بعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبطل لان احتياج الماهية الاجتماعية
الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم
في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور
الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لهما في الخارج اذ ليس
من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزءا منها لم يكن تلك الهيئات موجودات
خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات
الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث
بتفاعل مفرداتها امزاج كما في المعجون بل صور نوعية جوهرية هي مبدأ الآثار العجيبة
كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من
المعدوم والبسيط جوهر ان قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين احدهما
جوهر والآخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء انما المستحيل ان يتركب الجوهر
من عرض قائم بذلك الجوهر لا ان يكون متأخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما

مغاير للكل بحسب العقل في الوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
ايضا وذلك اذا كان الجزء غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت
وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين
الكل في الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون عدمه بحسب الوجود الذهني
فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون
متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما
خاصة مساو لتقدم الجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة في
الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمه في
الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم
بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية
للشيء لانها لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة بالوجود
الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل
انما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر بالنا المبدأ
الفياض قلنا له ان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انه يجب تقدمها
بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان
كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني لمقدمات الدليل واثنان اعم اي يحصل للجزء
خاصتان اخريان يتفرقان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل
بحسب الوجود الذهني والخارجي يلزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني
استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية
لا يتوقف على ملاحظة واسطة واكتساب بالبرهان بل يجب اثباتها ويمتنع
سلبها بمجرد تصورها من الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود في الخارج
الاستغناء على الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت

بشرط تقدمه على ساير اعدام الاجزاء فلذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان
ولا قبله جزءا اخر منه كما ان ذلك العدم مع هذا الشرط واذا عدم جزئين منه
معا في زمان لم يكن شيء من هذين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل يحمى عنهما علة تامة
له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل مقارنة فيها شرائط متنافية
فلا يمكن اجتماعها لنظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم
جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام ساير العلل التامة
كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول
وبوجه التفصي ما ينبهه عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الهيئة علة الغنى للاجزاء
عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق
الجزء اولا فاستحالة عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد تحققه لامتناع تحصيل
الحاصل فباعتبار الذهن يتبين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغنى عن السبب الجديد
ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود
الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجود الذهني
والخارجي متعاكسة اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء يتقدم على الكل وكل ما هو
متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا
على ما هو ظاهر عبارة القوم فبط لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود
الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني يتقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي
يتقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي يتقدم بالوجود الخارجي على ما ذكرنا فالعلة
الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت
في الذهن فهذه الخاصة لا يكون مساوية للجزء لصدقها على الفاعلية ايضا اقول الظ
ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في
الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد ان يكون

مغاير الكل

كلام حق لاشبهة فيه وقد اسلفناه بعينه فى بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه
القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذى كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى
الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود
دون الماهية فليتامل وهما اى المركب والبسيط قد يقومان بانفسهما كما ان لهما
قياما حقيقيا بغيرهما وقد ينتقران فى تقويمهما الى المحل فهنا اقسام اربعة
بسيط قايم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قايم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم
ومركب قايم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى
الذهن والخارج يعنى اجزاء الماهية يتقدم عليها بحسب الوجودين الذهنى والخارجى فان
وجود البيت فى الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده فى الذهن
يفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت فى الخارج مفتقر الى عدم
الجدران او السقف فيه وكذا عدمه فى الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن التقدمين
اعنى تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليه بحسب العدم فرق من وجهين
احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى جزء واما التقدم بحسب العدم فانما
هو بالنسبة الى شئ من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدران والسقف
وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثانى ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع
والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت
وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون للشئ الواحد بعينه
وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه او عدم الجدار على ما ذكرتم
علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة
توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص
لا يمكن له علل مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التى يستحيل اجتماعها
فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب

بين الماهية ونفسها حتى يتوسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير
الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجوده ابل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى
انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى جعل اتصافها بل الوجود موجود متحقق في الخارج
فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا بالصبغ في الخارج ولا وجود لها ايضا وان لم يحتمل اتصافه به موجودا ثابتا في
الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات
في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين المجعولية
على الماهية بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لما بينا انفا من ان الحق الذي لا يتوهم بطلانه
فالقول بنفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملنا على ما صورناه و
من ذهب الى المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين
فالفرق بطلان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منفي عنهما جميعا وبمعنى جعل
الماهية موجودة ثابتة متحققا وارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان المركبة في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجوده محتاجة الى وجود ضم بعض اجزائها الى بعض ولهذا الاعتبار لها
حاجة الى جاعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور
في البسيط فهو والمركب فيشا كان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية
بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعولة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط
كل هذا ايضاحا بلا ريب وفيه ان قولهم الامكان لا يعرض البسيط يرد بان امكانه
بالقياس الى وجوده لظهور بطلان اذ الكلام في الماهية الممكنة دون الواجب والممتنع و
ايضا لم صح نفي الامكان عن البسيط بما ذكر لا يبقى معه الوجوب والامتناع ايضا لانهما
نسبة كالامكان بل ارادوا حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر
من ان الفرض الامكان للبسيط لا يقتضي ثبوته في ذاته انتهى كلامه اقول اولا يخفى على
المتامل ان ما ذكر من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها

لهما

والعرضية فنبهوا بقولهم ان الماهية غير مجعولة الى ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي
لان عوارض الماهية واراد وبالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد اراد بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجبا او جزء مقوما انها يلحق الماهية المركبة
لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها
لنفس مقوميتها من حيث هو هو فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج
الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس هذا الاحتياج اللازم للماهية واشركنا في الاحتياج اللازم
للوجود وان اراد وابقولهم الامكان لا يعرض البسيط اذ ليس فيه شيئان الاحتياج
العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية
البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسائطها ومركبها
مجعولة وقد اراد وان الاحتياج عارض لهما اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او لى
الوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شبهة فيه قال بعض المحققين فيه بعد
لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازمها في الوجود الخارجي
او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة
وايضا فان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي وكذلك محتاجة
اليه في وجودها الذهني والمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة
مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها
به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي
كان الكلام صحيحا والتقييد تكلف وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان
معنى قولهم الماهية غير مجعولية ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس
ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان معنى قولهم الماهية غير مجعولية
انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت
ماهية السواد ولم يلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هنا لك جعل اذ لا مغايرة

يست

من الامانية وكما يحتاج الحاجة في المركب الى جاعل كذا في البسيط يحتاج الحاجة الى جاعل
اختلفوا في الماهية الممكنة هل مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره
المص وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان
المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسايط وكلها محتاجة
الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اى تاثير الفاعل هو ذات
الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون
وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب
الشيء عن نفسه محال والجواب ما قد سبق من انها استحالة فان المعدوم في الخارج
سلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب الحملي وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع
الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليه حكم الايجابي بل يصدق سلب جميع
الاشياء حتى سلب نفسها انها بحسب الخارج لا انها يقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى
يلزم صدق قولنا الانسان لا انسانية والمحال هو الثاني لا الاول الثالث ان المركب مجعول
بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية رفع الاحتياج الى
المؤثر والاحتياج اليه رفع الامكان لكن الامكان نسبة يقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون
غير بسيط البتة فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والجواب ان الامكان نسبة
بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب
المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك ما شاء خفيه
الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وهو ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني
او عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي وجود وحدت
كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي للجسم
قسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية

والنوعية

المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من آحاد حقيقية
والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا وهو ظ بديهة
ووصفاهما يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان
لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء عدم كونه ذا جزء متقابلان
تقابل السلب والايجاب وقد يتنافيان يعني يصدقان على وجه يكونان متنافيين
فان البساطة قد يطلق على كون الشيء جزءا من شيء آخر والتركيب على كون الشيء كلا لشيء
آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما لما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين من
البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص ان يكون البسيط
الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه
ومن غيره وليس كل ما جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء
على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا
من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي اه وليس كل مركب حقيقي مركبا
اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون
اضافيا مع انه لا جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه جزء من شيء
فضلا عن اعتبار ذلك بط قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما
في بسيط حقيقي هو جزء مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في
كل بسيط حقيقي لا يتركب من شيء كالواحد وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم
للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل
مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء
وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو
مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا

الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد بان الحيوان جزء له في الخارج
فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية
للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء هذا
الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وما دق على المحمول الحاصل منه
ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلايم حال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي
سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي
من حيث هو كلي من غير ان ينسب اليه الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب من الخاص والعرض
كلي عقلي وهي اي الكلي العقلي والمنطقي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما
الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه فهذه يعني الكلية
الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية
ههنا بسيطة وهي ما لا جزء له مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة
في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والنبت وامثالها
من المركبات ضروري وكذا تركيبها ايضا ضروري معلوم بالضرورة واما وجود الماهية
البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في
التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه
مبدؤها فلو انتفى الكثير لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت الواحد ما هو واحد
وحده حقيقة فقولك لا بد فيها من الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد
من اجزاء الكثرة ومركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد الا كذلك وهكذا
الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك
مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا
نقول لا معنى للكثرة في الحقيقة الا المتالف من احاد الحقيقة واما الواحد المركب
مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء الكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة

المركب

الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف
ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحد منهما صورة جزئية
في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينه
اقوله وفساده ظ لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فعروض الكلية
هي للعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص
فانا اذا رأينا شبحا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد
هو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان
هي ايضا لا يتصف بالكلية لانها جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم
الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف
بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك
بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية
بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدهما بين وليس كذلك وما
ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصورة العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية
يستلزم ان يكون امرا واحدا من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوم الكلية
الجزئية متقابلين وذلك مما لا يقبله احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية
بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها
لتلك الصورة لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى
انه مصدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على معنى انه مصدق عليه اعني الشخص موجود
في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من
الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الهيئة والتشخص ونسبتها الهيئة الى التشخص
نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الهيئة لا بشرط شيء انه جزء من
الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء

موجودة في اذهاننا متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة
الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور المعقولة فانا اذا تعقلنا زيدا
مثلا حصل في اذهاننا اثر ذلك هو بعينه الاثر الذي يحصل فيه اذا تعقلنا فرسا
معينا ومعنى المطابقة للكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منهما احد متجدد فانا اذا
رأينا زيدا وجرناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق
واذا رأينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس
الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه
من خواتم منقشة بنقش واحد فانها اذا ضرب بواحدة منها على شمع ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب
عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمع بنقش اخر ولو سبق الى الشمع غير الذي ضرب عليها اولا كان
الاثر الحاصل في الشمع هو ذلك النقش بعينه لا غير كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل
واحد من الكثيرين كذلك لكل واحد منهما مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة
ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منهما يجب ان يكون كليا الا انه ان اراد ان الكلية
هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية
ذوات تفاصيل بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال الاوصاف وبغيرها وكان هذا
المعنى معتبرا في مفهوم الكلية وفي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت
خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد
مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة من زيد مثلا في
اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد مطابقة فيلزم ان يكون
تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين في ظل لها ومنبعث
لارتباطها بها فان الصورة الادراكية يكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى
ذهنية ومن البين ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا
لبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان

بحسب الفرض لان تلك الماهية على حسب التفسير المذكور للمجرد يكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بال التحقيق
الذي ذكره اقول في الجواب لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك المتصور
مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل معروضا له واما اين يكون
ذلك الفرض مطابقا للواقع فنحن لا ندعيه بل يعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد يؤخذ لا بشرط
شيء اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي مسمى المفهوم ان منع تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو
الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده
اي ترى كل واحد منهما انزهوا انما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد
الجزئي ويدخل في حد الكلي لمهزم واجب الوجود اذ قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة تبادر منه
الامتناع بحسب الامر قيل الكلية اذا فسرنا بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية و
الا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون
الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان امتناع اجتماع المتقابلات في الذات
الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال الطبيعة الانسانية مثلا
موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك
بين تلك الافراد مجموع العارض والمعروض معا فيلزم اشتراك شخص واحد بعينه بل امور كثيرة
بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو
بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك
فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر
عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة
في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك
فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك
يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية
فامتنع اشتراكها الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها

بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لكون الكون في الخارج والتشخص ايضا من العوارض
الذهنية بهذا المعنى على ما سيتوضح تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها
نفس الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر
يمتنع وجود المجردة بالذهن ايضا لا يكون الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى
والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا يجري في التصورات
املا ولا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها
مراة لمهيتها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه
الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء بعد تصوره فاندفع ما قيل
من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض
فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما
هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب
نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصور
فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب نفس الامر الفرض العقلي من غير منافاة وقد
مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس
الامر وليست بمجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا يخفى
لما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض
ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للتجرد الا ما اعتبره العقل كذلك
وردنا بانه لا يمتنع حينئذ وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات
ويعتبر العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجردة ما يكون في نفسه مقرونا
بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما اعتبره العقل
كذلك جاز وجوده فيهما وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح قولهم ان تلك الماهية
مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية على التفسير المذكور للمجرد تكون مجردة

اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل منهما جزءا له وجزء الشيء من
حيث انه جزء له لا يكون محمولا عليه سواء اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل
الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد من هذين الاعتبارين
للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من حيث
داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو
زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو اي من غير ان
يعرض لشيء آخر اي لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه
فيفهم ايضا يؤخذ من حيث هو صالح لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع
المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهيات واذا حققت
ما قدمناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها وهو معنى المهية بشرط لا سيما الاصطلاح الاول
وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يخفى
المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا الا ان قيل لم
يرد ان مجرد الفرض يعني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام
لا يتم لم لا يكون قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم
اليها تحقيقا وكشفا قال ان المهية قد يوجد بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده ويكون كل ما يعد زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا
لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم قوله ولا يوجد الا في الاذهان لان المهية بشرط
لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها
بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا الشخص فلو وجدت لزم اقترانها
بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال البعض يمتنع وجودها
في الذهن ايضا لان الكون في الذهن من العوارض وقال البعض يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد
عن العوارض الخارجية لما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة

من الاعتبارات اشاروا الى ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات فورد
القسمة حال المهية الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بطريق تقابل قسم الشيء
لا يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان ينقسم الى
الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان
حقيقة التقسيم منع الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود
لا الابيض والاسود المطلقان كما انه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود
وكل من القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاراد المص ان يبين تلك الاعتبارات
واحكامها فقال وقد يؤخذ المهية محذوفا عنها ما عداها اشارة الى المهية
المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم اليه شيء لكان زائدا ولا
يكون تعولا على ذلك المجموع وذلك لان المهية المحذوف عنها ما عداها بعينها
هو المهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل ذلك خبط منه وخلط
بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للمهية اذا قيس بعضها مع بعض
لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين
نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزء الماهية وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا
عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك
والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه
ويحصله وبيانه ان الحيوان مهية مبهمة لا تتعين ولا يحصل الا بفصل ينضم اليه
يحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه يحصله ويعينه
فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذا
يقال الجنس بشرط شيء هو غير النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان
وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون
مجردا عن كل شيء على ما ذكر في المهية المجردة بل معناه انه يوجد من حيث انه قد انضم

لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم على
معنى انها ليست متصفة بشيء منهما فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها
بواحد من طرفي التناقض على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية
بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في
تلك الحالة فظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة
فيها والا لما احتاج الى ملاحظة امر وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليس الا هي
فلو سئلت بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اما الف واما ليست
بالف فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها
اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا
يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي
وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك بط وانما قال
بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل
بالترديد بين الايجاب المحصل والعدول كان يقال الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب
وان اجيب بجواب سلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته
واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها
ان يؤخذ بشرط مقارنتها ويسمى الماهية ح المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد يؤخذ بشرط
ان لا يقارنها شيء من العوارض ويسمى ح المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد يؤخذ غير
مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها ويسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة
متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا
الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما
من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة ومنشأ
العقول انما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان لكل ماهية كل مغايرة لجميع ما يعرض لها

العدم وانما ذلك على راى الفلاسفة وحديث صفات الواجب قدم مرارا وسيجئ
فى مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام ثم الفصل الاول فى الوجود والعدم
ولواحقهما شرع فى الفصل الثانى فى المهية ولواحقها **الفصل الثانى** فى المهية ولواحقها
كالوحدة والكثرة ونظايرهما وهى اى لفظ المهية مشتقة عما هو هو اى المهية وتذكير
الضمير باعتبار الخبر بانه يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ المهية غالبا على الامر المعقول
الحاصل فى القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا فى الذهن ومن ثم قيل لفظ المهية يدل
على مفهوم الكلية التامة ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اى المهية مع اعتبار الوجود
اى الخارجى فلا تتناول ذات الغنقاء وحقيقتها بل مهيتها وهذا يجب الاغلب اذ قد يستعمل
هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثوانى المعقولات اى مفهومات
هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هى عليها من المعقولات الاولى فالذات
الثانية من العقل وتريد بالذات ما صدقت عليه المهية من الافراد والحقيقة الخارجية
يسمى هوية وتريد بالهوية التشخص وتريد بها الوجود الخارجى وحقيقة كل شئ مغايرة
لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود
والعدم والوحدة والكثرة وغير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة
الشئ لا يكون نفس ذلك الشئ المعروض ولا داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة
الانسان او داخلة فيها لما صدق اى ذلك المعروض كالانسان كما فى مثالنا هذا على ما
ينافيها اى على ما ينافى تلك العوارض كالكثرة فى مثالنا هذا المنافى للواحد فان الانسان
كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها
لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافى بين الوحدة والكثرة المعتبرة فى مفهوم الانسان
ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ
معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ معه العدم
هكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شئ من الامور الزائدة العارضة

فى حقيقته والا اى وان لم يكن
كذلك كانت نفس حقيقة
معروضها او داخلة م

وجود ذلك الغير لا وجود بالفعل قولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا
فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما مم وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث
وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قايم على ثبوته للحادث وتقريره ان
العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم
الحادث لان المعلول دايم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من ترجح بلا مرجح بل
لا بد من شرط حادث وصدوره يتوقف على شرط الحوادث وهكذا الى غير النهاية
ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث علة لامتناع التسلسل ولا مجموعها لحدوثه بتوقفه
الى شرط اخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو مرجح بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون
كل حادث سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية يحصل نسبتها
للحادث حالات مقربة الى الفيض ان من العلة هي امكانات الاستعدادية المتفاوتة
في القرب والبعد المنتقلة الى المحل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم
وهذا الوصف ايضا مع ابتنائه على كون الفايض موجبا بالذات او الفاعل بالاختيار
لوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف
على شرط حادث فاسد لانا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث
حالات موجودة في الخارج فيحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث
قرب من الفيض ان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين
فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاسناده اليه لما امتنع اسناد القديم الى الفاعل
بالاختيار فيما ثبت قدمه امتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن
مستند الى الواجب بالذات بلا واسطة او بوسايط قديمة واياما كان يمتنع عدمه
لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال العدم اذا امتنع عدمه كان واجبا
لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي نعم ان كان الممكن
الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيئا من معلولاته قديما ممتنع

حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني
فان علوم العقول والنفوس لكيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراضها موضوعاتها
ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولم يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول
الجسم وغيره اذ يبطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان للعقول جميع كمالاتها بالفعل لان
كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني ان اريد بالامكان
الامكان الذاتي فلا نم ان وجود ي وقديم يان فساد ادلتهم وان اريد به الامكان الاستعدادي
فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده يمكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير
ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في
شيء لما مر من تحقيق الانقلاب فليتذكر ولهم في معنى التنصي عن هذا الوهم وجهان
احدهما ان المراد بان الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير ممكن لان الامكان الذاتي ان
ما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض على ما سلف ان الامكان
بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان
مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة
او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان
معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون الحادث مادة
بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى
او بدن فشأنه يجوز ان يكون حادثا والامكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه او لا علاقة
له بشيء من الموصوفات حتى يقوم وهو ممنوع لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه
وهذا الوجه في غاية السقط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج
اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث ثم هيئة ذلك الحادث فلا يلزم
كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا لهم من جوهر الاستدلال
من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق انما يقتضي

مؤلفا من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا يتقدم بعضها على
بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متحالفة بالماهية منفصل بعضها عن
بعض بالفعل وكل ما يمكن ان يفرض جزءا منه كان منفصلا عن غيره بالفعل بجميع الانقسامات
التي يمكن اي الممكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل
للانقسام لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض
وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا يتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت
تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر
اما المادة وبعنوان ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة
او متعلقة ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع وتعلق النفس
يشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق
من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا يستدعي محلا موجودا اليس هو
نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام
امكان الشيء بالامر المنفصل عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا
وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما
بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعللان بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن
وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف ان امكان و
بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها
قائم بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي
محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان المتعلق بالحادث منحصر بالمادة
بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث مسالة تعلق بالحادث وراء تعلق
الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني

يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل
ولا يجب ان يوجد معروضاهما في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل
مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في
الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج حينئذ في اتصال الزمان المتصل بالاجزاء له بالفعل وايضا
يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو
قسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما من اجزائه لا يجتمع في الوجود
ولكل من القبل والبعد وجود في الخارج وكان جزئين لما فرضناه جزءا واحدا هف
وهذا مع انه لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لان الزمان والحركة و
المسافة وامور مطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في احدهما انتهاء الانقسام في
الاخرين فبطل الاصل الذي مبنى عليه قواعدهم لا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي
لا يستلزم ان يكون له وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج
كما ان الوجود والعدم لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا
نقول عدم اجتماع الاجزاء الشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غيرها والذات اذ يصدق
على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط والعدد الطبيعي ايضا فانها
لا اجزاء لها في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان مهية الزمان متصلة في
حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بالفرض لكنها بحيث لو فرض انقسامها الى جزئين حكم بانهما
لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما
متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا
ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهية استحال تخصيص بعضها
بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في المهية يجب تساويها في اللوازم و
ان كانت متخالفة بحسب المهية كان كل جزء منها منفصلا عما هيته عن باقي الاجزاء فكان
اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا

بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشئ وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو
بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان
والمتكلمون سموا الحصر واثبتوا قسما اخر من التقدم سموه التقدم بالذات كما سبق
في المتن وذكرنا هناك ان هذا البحث مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك
منها وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية
الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية
لا يجامع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي بالذات وذلك لان معروض القبلية
ان عرضه القبلية لا بواسطة شئ وذلك لان عرضه القبلية بواسطة شئ اخر فذلك الشئ
المتقدم الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته
القبلية لا يكون بعد ولا ذات المفاصل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان والجواب انه ان اراد بمعروض القبلية بالذات
ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد
به ما يكون معروضا لها الا وبالذات لا بواسطة امر اخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم
قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلت مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته
القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل
له متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان
فان قيل زيد الى نوح اطول وازيد منه الى الموسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام
لا الى حد فان قيل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال زيد الى عمر مثلا وثم الى بكر ثم
الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو وثم قبل زيد الى خالد مثلا ثم
ينقسم الى بشر ثم الى زيد واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا يجتمع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد
لان القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب

ثالث ثلثة لاثباتهم الهية ثلث كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله وصفاته
فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لانها سوى الله تعالى بصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث
عندهم واما الحكماء قالوا بقدم النفوس والعقول السماوية والاجسام الفلكية بذواتها
وصفاتها والصورة والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الوضع
والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت السوية من المجوس قديمين النور والظلمة قالوا
تولد العالم من امتزاجهما والحرمانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها جسمان فاعلان
وهو الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدا للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية
وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بجسمين ولا فاعلين ولا منفعلين
وهما الدهر والخلاء قالوا اعتنت النفس الى هيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية
عليها فحصل من اختلافهما انواع المكونات وذهب المص الى ان ليس في الوجود قديم لا
بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة كما ذهب
اليه الحكماء المعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل
حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما حادثان ايضا اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى
فيفتقران الى مدة ومادة اخريين وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار
الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود
فلو افتقر الى مدة اخرى وهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية
لها كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية
والحق هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا صحيح على راي المص وساير المتكلمين
كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمادة و
مدة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذه التقدم ليس بالعلية
ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم ليس له شرف

بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشئ وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو
بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فيثبت ان الحادث مسبوق بالزمان
والمتكلمون سموا الحصر واثبتوا قسما اخر من التقدم سموه التقدم بالذات كما سبق
في المتن وذكرنا هناك ان هذا البحث مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك
منها وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن لم بعديته بالقياس الى قبلية ليست كقبلية
الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية
لا يجامع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي بالذات وذلك لان معروض القبلية
ان عرضه القبلية لا بواسطة شئ فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شئ اخر فذلك الشئ
المقدم الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته
القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاصل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان والجواب انه ان اراد بمعروض القبلية بالذات
ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد
به ما يكون معروضا لها الا وبالذات لا بواسطة امر اخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم
قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلت مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته
القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل
له متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان
فانه قيل زيد الى نوح اطول وازيد منه الى الموسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام
لا الى حد فان قيل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال زيد الى عمر مثلا وثم الى بكر ثم
الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو وتو قبل زيد الى خالد مثلا ثم
ينقسم الى بشر ثم الى زيد واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا يجتمع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد
لان القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب

ثالث ثلثة لاثباتهم الهية ثلث كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله وصفاته
فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لانه ما سوى الله تعالى بصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث
عندهم واما الحكماء قالوا بقدم النفوس والعقول السماوية والاجسام الفلكية بذواتها
وصفاتها والصورة والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الوضع
والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت المسوية من المجوس قديمين النور والظلمة قالوا
تولد العالم من امتزاجهما والحرانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها جسمان فاعلان
وهو الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدا للخلق وهي الارواح البشرية والسماوية
وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بجسمين ولا فاعلين ولا منفعلين
وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس الهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والتعقلية
عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المص الى ان ليس في الوجود قديم لا
بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة كما ذهب
اليه الحكماء المقرة ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل
حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما حادثان ايضا اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى
فيفتقران الى مدة ومادة اخريين وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار
الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود
فلو افتقر الى مدة اخرى وبهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية
لها كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية
والحق هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا صحيح على راي المص وساير المتكلمين
كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمادة و
مدة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذه التقدم ليس بالعلية
ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم ليس له شرف

من ان صفات الله تعالى واجبه او قديمه بالذات بمعناه الواجب بمعنى انها لا تفتقر
الى غير الذات واما القدم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا بين الحكماء
واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على
ان لله تعالى صفات موجوده قديمة قايمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في توحيده
فنفوا القديم الزماني ايضا ما سوى الله ولم يقولوا بالصفات الزايدة القديمة الحقيقية
الا ان القايلين منهم بالاحوال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية
والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة
هي علة الاربعة تميزة للذات هي الالاهية فيلزمهم القول بتعدد القدماء وتفصيل
هذا ما قال الامام في المحصل ان المعتزلين وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم
قالوا بمعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت
في الازل على هذا القول امور قديمة لا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المص بانهم
يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل
فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يفسر التفسير ويقول القديم
ما لا اول لثبوته فكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا
نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا
اول لثبوته حتى يوقف في اللفظ غير انا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء
كفر النصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثة قديمة سموها
اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر
والجواب انهم انما كفروا لانهم ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية الذات
وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالانتقال
لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات
القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله

القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس
حال الحدوث كالحادث الثاني فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي
فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات
على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع اسناد الامر القديم اليه بل وجب ان يكون
معلوله الاول وساير ما يصدر عنه بالذات وبالوسايط القديم قديما والا لكان
وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال
مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة اذ لو امكن القديم الممكن لكان اسبق
لما سياتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري سبحانه على راي ما
عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع اسنادها اليه بطريق الاختيار
وتعيين الايجاد قلنا على راي المعتزلة صفات الباري تعالى ليست زايدة على
ذاته تعالى كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن اسناده الى المختار يعني انما قيدنا
المؤثر بالموجب لانه لا يمكن اسناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد
والاختيار والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان
القصد الى ايجاد الموجد ممتنع بديهي ورد بان تقدم القصد على الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود في انها بحسب الذات فيجوز مقارنتها للوجود
زمانا لان الحق هو القصد الى ايجاد الموجد لوجوده حاصل قبل بل نقول
واذا لم يكن كافيا فيه فقد يقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع
الامام الرازي اسناده الى الموجب ايضا متمسكا بانه ما يوثره في القدم
اما حال بقائه يلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين
يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف. وقد عرفت جوابه ولا قديم
اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سياتي القديم الذاتي لا يوصف به
سوى الله تعالى لما سياتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم

حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر فى الممكن الباقى كممكن ح لان المؤثر ان افاد نفس
الوجود الذى كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا جديدا لم يكن
للتاثير الباقى قبل فى المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء الممكن الباقى بهذا البقاء
فيتاثر المؤثر فى الممكن الباقى وذلك بان يجعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا
اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقى ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل
هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمح ولنزد توضيحا لهذا المقام
فانه مما استتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن الى الوجود فى
زمان حدوثه كما لم يكن يقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفى الوجود و
وعدمه كذا اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده من الازمنة ليس يقتضى ذاته
لان استواء نسبته الى طرفى وجوده وعدمه امر لازما له فى حد ذاته كما استحال
اقتضائه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضائه فى الثانى وما بعده فكما ان
اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث يستند الى مؤثر كذلك اتصافه به فيما بعد من
الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى اتصافه بالبقاء فهو فى
وجوده ابتداء وفى بقائه محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه وحاجته اليه فى
حال بقائه كحاجته اليه فى ابتدائه فلو قطع فرض انقطاع فيضان بعض بعد الوجود
الصانع تعالى على العالم فى ان لم يبق موجود ولم يعتنك على تعقل ذلك اعتبار لك
بما استنارك بمقابلة الشمس فانه كلما محى عنها زال ضوءها وما تمسكون بنرس شال
البناء فهو معدوم فى العلة للوحدة وليس البناء موجدا للبناء فى الحقيقة
انما هو بحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب والبنات وتلك
الحركات علل معدات لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع
مستندة الى علل والعلة هى عين تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها
عدم شئ منهما ولهذا اى ولان الممكن الباقى مفتقر الى المؤثر فى بقائه جاء استناد

انقطع م

غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا كلام على السيد الاحض مع انا بجيب
عن الاول بان الضرورة يحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد
الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان الفعل كما يحكم بترتيب وجود المعلول
على وجود العلة كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء لقولك عدم
حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني حركته المستندة الى حركتها فكما ان اسناد وجوده
الى وجودها بديهي كذلك اسناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند
الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها
وهو سبط بديهة فدعوى الضرورة هنالك كافية ومغنية مكابرة خصوصا اذا كان
العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار
هو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه او لا فذهب
من قال علة الافتقار اي الامكان وصرح الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه
لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها وهي موجودة حال البقاء
وعدم معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع
الامكان او قال العلة الامكان شرط الحدوث يلزم ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا
عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزموا جماعة منهم كالمتكلمين
ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من
العدم الى الوجود وبعد ان فرض ايجاده يبقى له حاجة حتى لو جاز العدم على الصانع
تعالى لخلوا كبير الما مذهب العالم ولما كان هو امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض
غير باقية بل تتجدد دائما بتعاقب الامثال واما تواردا الوجود على ما يقدم منه
وهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب
منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة الى الصانع فهي ايضا محتاجة
اليه فما هو المؤثر بقيد البقاء بعد الاحداث جوابه قد مر تقريره لو افتقر الممكن الباقي

عن ذلك

هي

قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفها به والكل مح اما في الماهية فلان
الانسان لو كان بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر الثاني ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان
الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانيته الانسان
بتاثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر
لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه مح فمدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم
في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما يرتفع
الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية
لعدم الموضوع في الخارج واما الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران عدميان فلا يصلحان
اثرا للموجد والجواب ان تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودا
لا ان يحصل اياها تلك الماهية فانه مح غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها
يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا نفي
قول الحكماء ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة
وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا
وقد يوجد في بعض النسخ هناك قوله وملحقه وجوب لا حق وقد سبق هذا في المتن
بعبارة اخرى وهي قوله عند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير وقد شرحنا هناك
فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء
نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثرا للشيء والجواب لا نم ان العدم لا يصلح اثرا للشيء كيف
وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال استناد العدم الى العدم كما ذكرتم
لجاز استناد الوجوب الى مستند العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم
فيفسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند علة العلة ضروري واما ان
عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة

من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يعقل بمجرد
تقسيم التصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع
ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي طرفيه
اليه بالنظر الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجح احد الطرفين على الاخر الى مرجح
ونسب اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء
خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف
الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت
فان العقل الى ما لوفه اميل وله متى ورد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى
مؤثر جماعة كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق
ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه
ممكنا محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في
وجوده مثلا الى المؤثر ان وجوده انما يحصل من تاثيره لكن تاثيره امر محال لوجوه
الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكان المؤثر به لكونه وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا
محتاجا الى المؤثر فتحقق هناك مؤثر اخر ونقل الكلام اليه حتى يتسلسل
الجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا
الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدء المحمول
لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصافه بالعدم الثاني ان التاثير اما حال
وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب
ان المؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث
هو معدوم حتى يلزم جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو
غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك
تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما الممتنع هو التحصيل لما كان حاصلا

كذلك وقع موضوعا لتلك القضية لصحة الامر في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدا المحمول
وتحققه بحسب نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك كيف ما فيه
فيلزم تحقق جميع مراتب الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس
الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان
يجب ان يعتبر لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال من يقول بان الامكان
موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان
جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج
كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي قد مر ان صحة الحكم بالامور
العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فيكون صحة
الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من غير هذا القبيل وفيه ما مر من الاشكال
وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يغاير لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باعتبار
كون الحكم مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا
من ان اشتقاق مبدا المحمول في الخارج لا يقتضي نفي الحمل الخارجي لكن المصنف يتلفظ اليه
لكونه جديا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن
للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج وجود الموضوع فيه
وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن
على امكانه مقرونا والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لانه يستلزم ثبوته والحكم
بحاجة الممكن ومرى اي اولى بجزم العقل بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق
لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره ان الوضوح هذه القضية على العقل
وجدانها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت
بالظهور والخفا وتقرير الجواب ان الاولى قد يكون خفي الخفاء تصورات اطرافه
اما لكونه كسبيا واما لعدم الاسباب المنتجة لالتفات العقل اليها وما نحن فيه

انتهاء

مهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس
بضروري فيجوز ان يتحقق وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان
عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا
فكذا وجوب اتصافه فيوجب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن
ويجاب بانا لا نم اذا لم يكن وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس
الامر يلزم امكان زوال على الممكن وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن مهية واجبة الاتصاف
بالاتصاف فانه لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري
ليس ان الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون مهية الممكن واجب الاتصاف وجوب
بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية للتسلسل اقول ويمكن تقرير
السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات للتسلسل اقول
ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب الى غير النهاية لان في نفس الامر لا قطع بالتلازم
اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا
نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار ~~لا~~ للعقل ولا ذهن ذاهن
واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة وانه كلما ثبوت لم
بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان
هذا الثبوت بحسب الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له
موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف
فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثم قالوا
صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج
وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت ضفة في نفس الامر
فاذا لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدا
للمحمولية في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع مبدا للمحمولية في قضية صادقة في نفس الامر

كذلك

وان اعمه بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ العقل ولاحظ احد المتلازمين
وتعقل بينهما نسبة اعتبر لزوما اخر بينهما فاعتبار اللزوم الاخر يتوقف على تلك الملاحظات
الثلث التي لا شيء منه مزدوج العقل فالعقل اذا لاحظ هذه الملاحظات الثلث وتحقق هناك
لزوما آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة باعتبار الانقطاع قيل لو كان
اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق و
اعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك واذا امكن انفكاك
اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون اللزوم ملزوما ولا اللازم لازما
وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيء لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا
وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية
بل حقيقية واجيب عن الاول بانه لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا
في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم
يكن التلازم اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم
من انتفاء مبدا المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدا
المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها
لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر
لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان
مفهوم الاعمى ليس مفهوما خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك
الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية
متصورة معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم من الامرين موجود
من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا يستلزم
كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما بينا واعلم ان هذا السؤال والجواب
كليهما يجريان في جميع الامور الاعتبارية السلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف

لهذه الملاحظة ان يمكن على الحكم على المراة بصفاء جوهر الصقالة الى غير ذلك من صفاتها
وربما لاحظ المراة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل بعض
مدركاتها مراة يشاهده بعضها كما اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة
بين الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية كانه آلة للعقل في تعرف
حالها ومراة لمشاهدة تلك الحالة فلا يكون الامكان ح ملحوظا قصدا ولا يفيد هذه
الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا
التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني الماهية والوجود
فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مراتا ملحوظا بالذات مقصودة
في نفسها اما آلة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات
فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلم اصلا لما عرفت من ان العقل ح
لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على
الوجه الثاني لاحظ معه ايضا الماهية ويعقل نسبته بينهما اعني وجوب
اتصافها به واعتبار الوجود على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية
والامكان لا يقتضي اعتبار وجوب امر من هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل
نعم اذا اعتبر العقل الوجوب لحاله ومن حيث انه من المفهومات ولاحظ معه ايضا الماهية
وتعقل نسبة بينهما لزم اعتبار وجوب اخر بين الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الاخر
يتوقف على ثلاث ملاحظات كما قررنا فالعقل اذا لاحظ هذه الملاحظة الثلث
تحقق هناك وجوب اخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري فله ان لا يلاحظه و
هذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى ما حققناه يعتبر حال التسلسل
في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حال
بين اللازم والملزوم فانه لاحظ العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم من
المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلم

اصلا

للتقييد وعدمه لان لمورد القسمة فى اى تقسيم كان لا يتقيد بشئ من القيود المعتبرة فى الاقسام
ولا بعدمه بل يوخذ قدر بلا تلك القيود المقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم
على الماهية لا باعتبار العدم والوجود وجواب ذلك شك تورد فيقال لا يمكن الحكم
على ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا يقبل العدم
واما معدوم فلا يقبل الوجود والا لاجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه
بامكان هو الماهية من حيث هى لا الماهية باعتبار الوجود ولا بالماهية باعتبار العدم حتى
يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا فى المتن بعبارة وهى قوله وعروض الامكان
عند عدم الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون اكثر فى التعقل
قد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شئ بالامكان
لوجب اتصافه والا لامكن زوال الممكن وهو محال لان الامكان من لوازم ماهية الممكن كما
سبق ووجب اتصافه بتلك الوجوب وكذلك بوجوب الوجوب وهكذا
حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن
اجرائها فى كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والعدم و
الحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التى يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شئ
شيئا لزم لزومها ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا
لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب من الجميع ان هذا التسلسل فى الامور
الاعتبارية ولما كان تحققها باعتبار العقل ترتب سلسلتها ربما اعتبرها العقل
فينقطع السلسلة بحسب انقطاع اعتباره وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغى
بعد تمهيد مقدمة هى ان النسبة البصرية الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراتها
فكما ان الناظر فى المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما يرتسم فيها من الصور
فيلاحظها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويمكن المرآة
ح ملحوظة تطبقا على انها المشاهدة تلك الصور وتعرف حالها وليس للعقل

الامكان عن ماهية م

اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا المحض وجود الامر يعود
الى قولنا اما الى قولنا ان ذاتا من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم
المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصف بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها
فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها
بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا
الامتناع اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون
منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم تتصف
مهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود
المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن
من حيث هي لا يمتنع اتصافه بالوجود وذات المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود
لو امتنع اتصافها لكان ذلك الامتناع باشياء من احد هذين الوصفين اعني اتصافها
بالعدم ومسبوقيته بالوجود او كليهما واتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود
او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج مهية من العدم الى الوجود
وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد
لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف
بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثابتا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان
لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة لا ينتقض عما هي عليه بالذات من
قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا
الامتناع فذات الممكن الموصوف بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود
وذلك هو المطلوب وهو اخر ما تاداى وهو الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان
على ما قالته الحكماء ان كل فرع سمعك من الغرايب قدره في نفسه الامكان ما لم يلزمك
وقسمته الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل

وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لهيئة الممكن واذا قلنا ازليه ممكنه كان الازل ظرفا لوجوده
على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مستمرا مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون هذا الشيء من قبيل المستحيلات
دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام خو لا شبهة
فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته
مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع
تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء
منها بل جاز اتصافه به في كل منهما ما بدا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منهما
معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
مستلزم لامكان الازلية اقول مدفوع لان قوله لا بدا فقط ومعا ايضا فممنوع واذا تمهذا
فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد زمان فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد
لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
كما في اجزاء ونظايره على ما تقدم فقوله هذا القايل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الخ
لا تعلق له بكلام هذا المانع لانا نقول لهذا التجويز لا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد
ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي لو جوب المبتدا
ايضا لذاته وذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما
بحسب امر خارج ولم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلام خلافه بل اللازم من كلامه
ان الوجودين المبتدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي
ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود والمعاد ولا يقتضي عدم
الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود

الى الوجوب الذاتى معللا بان الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير لوجوده فى
زمان فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفى تجويز هذا الانقلاب
مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه فى زمان
ويقتضى لذاته وجوده فى زمان اخر اغناء للحوادث عن المحدث واسد لباب اثبات الصانع
لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة
فلا حاجة لها الى صانع يحدثها انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام من اخره حق وصواب
لكن لا اثر له فى دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعى زيادة بحث فنقول بسط فى الكلام
الواجب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا
والامكان عن اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات
الثلثة بان يكون شئ واجبا فى زمان ثم يصير ممتنعا فى زمان اخر او بالعكس لان مقتضى ذات
الشئ لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبى او اضافى فلا يقتضى
ذات واجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصاف ذات الواجب كما اذا قيد الوجود
بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود ممتنع اتصاف الباري به فضلا عن اقتضائه له وبذلك
لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذاتى الى الامتناع الذاتى لان
اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب وكذلك العدم
قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود ولا يقتضى ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه
ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الوجوب الذاتى بناء على ان اقتضائه
للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا اذا قيد الوجود بكونه شيئا من ذات الموصوف به
لم يكن اتصاف ذات الممكن به ولم يوجد الممكن بذلك ممتنعا او لتشبه الى الوجود المطلق
باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا الغير الامكان غير امكان الغير وغير مستلزم
له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى امكانه ثابت فى الازل ان كان الازل ظرفا للامكان
فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان ايضا فاستمر اغير مسبوق بعدم الاتصاف

قد طرئ عليها العدم او لازم للهيئة الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف
وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق
سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان الهيئة الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة
الوجود وذلك لانه كما لا يكون الهيئة الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنع
العدم كذلك لا يكون الهيئة الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم
وفيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع وسند اذ حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع
العود لهيئة المعدوم اولا امر لا ينفك عن امتناع وجودها ابتداء قولك لان مقتضى ذات
الشئ اولا انه لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة قلنا نم لكن لم لا يجوز سبب الامتناع وصف الهيئة
المعدوم الموصوفة نظرا ان العدم لا زمان لها اعني كونها قد طرئ عليها العدم وتخلف
الامتناع عن الوجود ابتداء بانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل
ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد
الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص
اذ قد يسند المنع بان هيئة المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود
لكونه وجودا خاصا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان العدم
امكان الاخص ولا امتناع الاخص امتناع العدم فيجوز ان يمنع وجوده بعد عدمه
لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف
ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته والزمان
فاذن يتلاءم الوجودان اي المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء الموافقة
في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوز كون الشئ الواحد ممكنا
في زمان الابتداء ممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود الثاني اخص من
الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود
الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير والا لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي

سوى لزوم التسلسل في الزمان وينفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة
المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار وجه
اخر هو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بعينه ابتداء في وقت اعادته
فانه لو جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص فكشف
بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا
فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل
قوله ولم يبق فرق بينه وبين البقاء المبتدا على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله
ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية
ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا المعنى ح لا يلزم منه ان
يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون مشخصا لان
مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض
غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى
هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فيعلم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس
موجودا لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على
العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل
ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ثم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة
واستدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة
عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس للماهية المعدومة ولا للازمها والا لم يوجد
ابتدا بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا
يختلف بحسب الازمنة فهذا الامر ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان
جائزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية يعني ان الموصوف
بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها

قبل

لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا فانه استدلال
بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله
كان المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا والمعاد
بحسب العوارض الشخصية ولا اعادة جميع العوارض اقول ويمكن توجيهه بما يمتنع هذا
ان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا متقدما على المعاد ضرورة
تخلل العدم بينهما وذلك مقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور ذلك الا بان
يكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يتوهم هنا ان التقدم
والتاخر بحسب الذات لا بامر زايد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد
من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان
بالذات على بعض اخر منه ويلزم اعادة ترما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن
الجميع انا لا نم كون الوقت من المشخصات وانا قاطعون بان زيدا الموجود في
هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم بخلاف ذلك
نسب الى السفسطة وما يتوهم من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا
الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن
والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته
وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة
فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك
وانت ايضا غير من كان يباحثني فذهب التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير
في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم انما يوجد في الوقت
الاول يكون مسندا اليه وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يك هو
مسبوقا بعدم حدوث اخر وهذا ما يتوهم ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان
الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما

ثم يعاد والى الثانى اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشئ ونفسه اذ المفروض
ان المعاد هو المبتدا بعينه وتخلل شئ انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا
معنى لتخلل العدم هنا سوى انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه الوجود فى زمان
اخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان
العدم بين زمانى وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التمييز بين الحالين بعوارض غير مشخصة
مع بقاء العوارض الشخصية بحالها فى الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ ولو حصل
من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص مع الاشخاص زمانا
والا لزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك الشخص فى طرفى زمان البقاء
واما الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة
ويلزم التسلسل فى الزمان يعنى لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع مشخصاته لجاز
اعادة وقتها الاول لانه من جملتها مفروضة بعيد كونه فى وقت غير الموجود يفيد كونه
فى زمان اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدا من حيث انه معاد ولا
معنى للمبتدا الا الموجود فى وقته الاول وفى همد دفع الفرقة والامتياز بين المبتدا
والمعاد حيث كان شئ واحد مبتدا من حيث كونه معادا او معادا من حيث كونه مبتدا
والامتياز بينهما بحسب العقل ضرورى وايضا جمع بين متقابلين حيث صدق
على شئ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا ومعاد كما اشرنا
من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل فى الزمان لانه
مغاير بين الوقت المبتدا وبين الوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ
من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا فى زمان
سابق وذلك فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا
وتسلسل وقد يجعل الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من المفاسد الثلث
ويجاب عن الاخيرين بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية

فلا يصح الحكم على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده
في معنى لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي
على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال يعني يصح
عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب لشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة
العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة الثاني النقض وهو
ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم الدليل على انه لا
يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا
المعدوم ممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين محال وشريك
الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ويحصى بل قولك المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على
ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو انه لا نم انه لو صح اعادة
المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لان امتناع الحكم العقل على المعدوم بصحة العود
لكونه لا هوية له يتصور الحكم عليه كسائر الشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الذهن فهو ممنوع وان اراد انه ليس له
هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في
الخارج فلا تقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن يمتنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية
اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية و
لو سلم انها يتوقف على الهوية الخارجية فنقول اما ان يريد انه ليس له في زمان من الازمنة
هوية خارجية على دوام السلب فذلك ايضا ممنوع لان المعدوم في زمان كونه موجودا
له هوية خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما
لا دائما فذلك مسلم لكن ح يمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية الا ان يريد انه يمتنع
الاشارة العقلية في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة
العود في زمان كونه موجودا الحكم على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم

باذا ذلك اللفظ الدال كان وجودا حقيقيا من قبل الوجود في الاعيان قيل لما سماه بوجود بالعرض
لا وجودا في نفسه فيكون موجودا في المجاز ايضا فلم جعل الموجود في العبارة او الكتابة مجازا
لدون بالعرض لا يتوهم وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلما يوجد في الذهن ووجوده
الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا الكتابة بل هو وجود حقيقي
ذاتي واجيب بان مفهوم الانسان لما حمل بواسطة على موجود عيني كالفرس مثلا كان هو
في الموجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود
العبارة والكتابة فلا يعني بلفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية
المحسوسة بل يعني بهما ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال
عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجودة فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها
بواسطة او بواسطتين موجودة فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان
الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا بعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار
كونه محمولا عليه موجودا فيسمى احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز فيهما على التفاوت
بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم نفسه اي بجميع عوارضه الشخصية
فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وبعض الكرامية وابو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي
من المعتزلة الى امتناعها واختاره المص وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني
ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها
عن الانتفاع ويقولون بذلك الطوارئ الواردة بهذا المعنى ويؤيد قصة ابرهيم عليه السلام
واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا
يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهو ان يقولوا امتنع اعادة
المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس هوية ثابتة فيمتنع الاشارة
العقلية ويساق الكلام الخ لا يتم الحكم بصحة العود لكونه ايجادا بالاستدعاء وجود الموضوع

ذلك

في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط سلب الوجود وان كان شرط للحكم لسلب الوجود اي انتفائه فلا محذور
فان الوجود لم يسلب عن الهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع
النقيضين بل انما يسلب عن الهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب
قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة
وهي قولنا الهية موجودة او وقتية مطلقة هي قولنا الهية موجودة في زمان كونها محكوما
عليها وهما لا يتناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الهية في الجملة واعلم ان
ارتسام المفهومات في المبادي العالية ان كان وجود انحنيا لها لم يكن الحكم بسلب
الوجود المطلق والذهني عن هية من الهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيها
ليحتاج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات من حيث
هي في العقل بقيا لان على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف عليها وكذا حمل
الاعم على الاخص اولى بالجملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة و
الاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسها وليس الموصوفية ثبوتية والا لم يهمل قد ذكرنا ذلك
في ضمن ضابط نقلنا من صاحب التلويحات فلا يفيده ثم الوجود قد يكون بالذات و
هو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما موجودا بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون
موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق عليه هو من الافراد يكون موجودا
كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان
بالذات والانسان والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود
واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي لان الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون
له وجود في الاذهان ويقال الموجود في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة و
قد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز
وذلك لان الموجود من زيد في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع اللفظ
الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع

بالطرف القايم به قلنا نعم ولكن معناه ان القايم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم
من عدم اعتبار القايم مع ما قام به اعتبار عدم القايم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار
واعتبار العدم قيل بانه موقوف على مقدمات يشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع
الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال الشيء بنفسه وفيه نظر لانه لا يقول لو لم يكن الحمل صحيحا
ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدمات فهذه صحيحة
ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للمهية
لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية
تقريره ان بقا اثبات الوجود للمهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها
والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون
ثابتا للمهية الموجودة فاثبات الوجود للمهية يستدعي وجود المهية قبل وجودها وذلك
ح لاقتضائه ان يكون المهية موجودة بوجودين او بوجود واحد جزئين وتقرير الجواب
ان اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجود المهية قبل وجودها قولك والوجود لا يكون
ثابتا للمهية المعدومة قلنا نعم قولك فيكون ثابتا للمهية الموجودة قلنا لا نم فان الوجود كما
سبق تحقيقه ثابت للمهية من حيث لا للمهية المعدومة ولا للمهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي
تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لا نما لكنه
ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن المهية تقريره ان نفي سلب الوجود
عن مهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها من المهيات والا لم يتعين تلك المهية
من بين المهيات لسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالمهية ما لم
يكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود
عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج بل
يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها فلا نم
ان هناك امرا متحققا هو المهية فقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها

وان اشتبه بعضها في كلام البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول امثال
هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني
لا الخاص فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل
الاجزاء على الهيئة المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما قد يكون ثالثا يعني قد يكون
مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم
الموضوع حقيقة وهذا ما يقولون العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب و
قد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول
متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول حقيقة
ما صدقا عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما
بالاخر ولا اعتبار القيام في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يرد على الحمل الايجابي مطلقا
تحريره ان يقال طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر او
مع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان وكل واحد منهما اجنبيا
عن الاخر فقولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي
مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل
السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف الاخر في نفسه
ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه وح يلزم قيام الشيء
بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتحرير الجواب ان يقال الطرفان لا يستدعي
قيام احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين
الكل والجزء قولك لو لم يكن احدهما لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا
عن الاخر قلنا نعم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم
ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القيام
في القيام ليلزم اتصاف الشيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا

باعتبار وبلاهوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا ينبغي
لهذا السؤال من وجه ورود ظ واما ثالثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت
فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم
ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ثابتا في الخارج
ثابتا فيه وانما يلزم ذلك لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو
هم فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان
وقد يرتبطان بالمحمول قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب
والامكان والامتناع الا انه ذكره هنا ليبني عليه ما يستدعيه الحمل كما من الاتحاد
باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتوجه على الحمل مطلقا
وعلى الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابيا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع
وقد يكون سلبيا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اعني المحمول والموضوع من وجه و
الا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما بوجه آخر والا لكان
حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا يعني ان ما صدقا عليه ذات واحدة قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة
في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد
به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات الى
ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود
تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية ولا اتحاد
هناك في الوجود وايضا ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب لا وجود لطرفيها
في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي و
الامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها

ما ليس

المجردات واعترض بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة
للنفس الناطقة واستدلوا عليه بان الفرق بين حالتي الذهول والنسيان جاز في الاحكام
الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح لو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر
لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر ويمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال
لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة جوهر مجرد اخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه ح يتعذر
وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم
السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف
وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل واجيب بان صحة الحكم الذي عن الاول
في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد
تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما
يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب تعالى وعن الثالث
بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان
قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم
على معنى ان للعقل يتصورهما ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر المناقضات كذلك قوله
واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق
الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذاهنية ثابتة
في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه فاجاب بان صحة الحكم وصدقها
قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج وفيه نظر اما اولا
فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان الحكم من العقل
صادقا او كاذبا لان الحكم على شيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه
لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب
الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون امر ما ذاهنية

يكون معيارا لصحته وفساده فلابد من امر اخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون
صحيحة باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه
موجودين في خارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم
من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن
ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته
لما في الاذهان لامكان تصور الكوردث فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا
وصدقا لمطابقته لما في الاذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام
في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فما بينهما يعتبر
المطابقة وههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سبق وهو ان ما في نفس الامر يجب
ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لانا في الاذهان من النسب الحكمية
يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون
مغايرا للمطابق وايضا انهم قالوا موافقا لما ذكره المص ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته
لما في نفس الامر لا لما في الذهن من النسب الحكمية وهذا تصريح منهم لمغايرتهما ومعلوم
انها لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا المراد بالخارج خارج
الذهن فاذا لم يكن في الخارج الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم
الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في
الخارج ولا لما في الذهن قيل المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير
خارج لان المراد بالخارج ما هو الخارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام
ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت مطابقة لما في نفس الامر والا كانت
كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه ولا يخفى على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا
المعنى الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الا ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم

المجردات

تلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية
ان يكون الخارج طرفا النفس النسبة لا لوجودها او لا اى وان لم يحكم بالموجودات الخارجية
على مثلها فلا يعنى لا يجب فى صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية
كقولنا الامكان اعتبارى او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم
بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك ممتنع صحة وصدوره ايجابا لامتناع ان يكون
الموجود الخارجى ثابتا لما هو امر عقلى لا ثبوت له فى الخارج والمراد بالحكم فى هذا البحث هو
الحكم الايجابى على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على
كون طرفيها موجودين فى الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور عقلية فى الخارج فتحقق
هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على
الامور العقلية يجب فى صحيحة التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية
كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين فى الخارج وما شار بقوله لا يجب الى ان الحكم
الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين فى الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما فى قولك
زيد اعمى فان الحالة المسماة بالاعمى لا يتصف بها زيد الا فى الخارج فقط هذا ما يتأتى
ان الموجودات الخارجية قد يتصف فى الخارج بالامور العدمية وان انتفاء مبدأ
المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل فى الخارج وان صدق شئ على امر ايجابا بحسب الخارج
يتوقف على وجود الامر فيه فانما لا يوجد فى الخارج لا ينسب اليه فى الخارج شئ اصلا
ولا يتوقف على وجود ذلك الشئ قطع وقد لا يكون مطابقا للخارج كما فى قولنا الانسان
ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولم يكن للانسان وجود فى الخارج وكما فى
قولنا الامكان اعتبار ولا يتصور فيها تين الصورتين مطابقة الحكم للخارج او
ليس للموضوع وجود خارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شئ فى الخارج واذا تقرر انما
لا يكون طرفاه موجودين فى الخارج واذا تقرر انما لا يكون طرفاه موجودين فى الخارج
قد يكون صحيحا ولا مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له

الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور والا تناقض قوله
ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع
الحكم عليه من حيث هو انه ليس ثابت وانما فانه يصح الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من
حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة لمؤدى العبارتين واحد ولهذا اي ولان
العقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم الوجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما
بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس ثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم المفهوم
الى الاقسام بدون تصور الاقسام صح والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصور
ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس ثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس ثابت
في الذهن ثابت فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي
بعض النسخ بدل قوله ولهذا انقسم الوجود قوله ولهذا انقسم الوجود وح يجب ان يحمل الوجود على
الوجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن
الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلم حكم العقل
بالامتياز بين الثابت وما ليس ثابت لا يستلزم ان يكون لما ليس ثابت في العقل
هوية عقلية وذلك صح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن
الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في
العقل وبين ما له هوية عقلية وليس لما لا هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس
بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان
يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون لهما هوية
باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور
الخارجية اي الموجودات الخارجية وبمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض
وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحيحه يعني اذا كان الحكم موجودين في الخارج
يتحقق هناك نسبة بينهما خارجية واذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة

طرنام

لتلك

بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد
بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضين مفردين او يتحقق في نفس الامر
مفهوم النقيضين ان كان من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل
به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق مفهومي
كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين
المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل
عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس اجتماع النقيضين
المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب
فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت
بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان تمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرفعه اي يلاحظ
بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان
المعدومية ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيصير للثابت
باعتبار اي بحسب فرض العقل بمحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه
بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو
ثابت ومتصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم
الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروطا بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه
في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه
ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض
لان موضوع هذه القضية هو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا
فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل
الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم
عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف

من المفردات كوجود شئ وعدمه ومن القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود اولا يرى
انه لا يحكم بالتناقض بينهما اى انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان اما فى التحقق فى نفس الامر ان كان
النقيضان من القضايا واما فى محل واحد بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشئ منهما اتفاقا
بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وذلك الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة
فيه اى لا استحالة فى تصور النقيضين او اجتماع صورتى النقيضين فى العقل ليس بحكم بين
النقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة
العينية فى اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين فى العقل او لا ثبوتها فى العقل متناقضان
فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل القاعدة السالفة وهى ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم
بينهما بالتناقض شامل لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه
والعقل بسيط فقد اجتمعا فى محل فليسا بمتباينين هف لا نقول اعتبار العقل لهما عبارة
عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتى النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت لانا نقول
ان العقل لا يحتاج فى الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفى هناك ملاحظة
العقل لما فيه منهما فالمحذور لازم قطعا واجيب بانما ذكر على تقدير صحته انما هو
فى الصور الثابتة وليس لا ثبوت الصورة فى العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة
من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا استحالة
فيه ايضا على ان ثبوت الصورة فى العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه صورة
فلا اجتماع الا بين صورتى النقيضين لا ثبوت الصورة فى العقل امر حاصل فيه
فلا يحتاج فى ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك فى ادراك الصورة
الثابتة لانا نقول هذا ان صح فانما يصح فى ثبوت الصورة دون لا ثبوتها واعلم ان
هذا الكلام انما يصح على طريقة القايلين بالشبح والمثال كالمص وغيره ممن يقول
بان الموجود فى الذهن هو الصورة المخالفة لذى الصورة فى كثير من اللوازم وقد عرفت

بطلانه

للنار ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الذهني وهذا يسمى معقولات
ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل وعروضها تها يسمى معقولات اول والمهية
الجزئية والكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان
هذه عوارض تعرض للمهية عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات
وقاسها الى امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام مهية تلك الامور
او جزئها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين
او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا
ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل يصدق
على كثيرين او ذاتي لتلك الافراد او جنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية
عرضت لمعقول اخر وهو مفهوم الحيوان وهو من المعقولات الثانية اقول ولا كذلك
الوجود الخارجي بالنسبة الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للمهية من حيث
هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو
المهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر حتى يكون
من المعقولات الثانية ولعل منشا هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف المهية
بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصاف المهية بالوجود
امر عقلي وان المهية انما يكون للموجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام
المص على ما نقلنا من شرحه للاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود
هو المهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك
فان اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف
بالوجود هو المهية من حيث هي لا المهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت
ما تلوناه انكشفت لك حقيقة الامر وكون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب
والامكان في الامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر التقييد

والى هذا ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض للمهية عند وجودها في العقل
والا لزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهذا يعلم ان الوجود
المطلق لا يعرض للمهية عند وجودها في العقل بل الوجود المطلق والوجود
الخارجي يعرض للمهية في نفس الامر لا في الخارج منه

موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان
له وجود اخر لايقال هذا الكلام فى مفهوم الوجود المطلق لا فى وجود الخاص الذى
هو فرد من افراده وهو القايم بنفسه الموجود فى الخارج لا مفهوم الوجود المطلق
فسقط منهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلى بانه
موجود فى الخارج او ليس بموجود فيه او حكم بانه مستغنى عن المحل او ليس بمستغنى
كان ذلك حكم على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه فى انه لا شئ من المفهومات
الكلية بموجود فى الخارج اذ لا وجود فى الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لا قامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق فى
الخارج فرد من افراد الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة
اعنى الوجود الواجبى كان للوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان فكيف يكون الوجود
المطلق من المعقولات الثانيه فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر
ولم فى الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زايدا
على الهيات كلها واجبه او ممكنه فان الوجود قايمة بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك
الهيات كلها واجبة او ممكنة فان الوجود قايمة بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك
الهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الهية موجودة
قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا فى الخارج والا لكان له وجود اخر و
لزم التسلسل او كان قيامه بالهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من
المعقولات الثانيه ففيه تامل وكذا فى قوله وكذا العدم وجهاتها يعنى الوجوب
والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض الهية على ثلثة
اقسام فمنها ما يكون عارضة لنفس الهية فى نفس الامر ولا مدخل لخصوصية
امر وجودها الخارجى والذهنى فى عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة
ومنها ما يكون عروضها للهية بحسب وجودها الخارجى كالاضاءة والاحراق

يكن

للنار

مفهوم لزم كون ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه معدوما
على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري تعالى تجرد خاص نسبته
الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر
من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى غير مفهوم التجرد المطلق
لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات
الواجب عين كل من الوجود والتجرد والمستلزم لكون الوجود عين التجرد مع
انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا تبين
لزوم كون الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب
والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان المح هو ان
يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده الى
غير ذلك من السلوب والاضافات الى غير فانه ليس بمح قلنا لا يمكن ان يحتاج
الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم
الخلف والوجود الخارجي من المجهولات العقلية اما انه من المجهولات فذلك
لامتناع استغنائه من المحل واما انه من المجهولات العقلية فذلك لامتناع
حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية
موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود
في الخارج والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات
الخارجية وعارض الماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول
هذا الكلام من المص والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته
مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم
الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج
لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب

الى الوجود وفي احتياج الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود
المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام
وليس هناك تحققان احدهما الخاص والاخر العام حتى يحتاج احديهما الى الاخر اقول
يمتنع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا امر به التحقق
على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير
الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول
هذا الوجه تخصيص واختصار للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود
كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا
فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا لكل مفهوم
مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو
محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره
وكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب فقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود
الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل بهذا الوجه ومدار الجميع على
توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود
هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا
وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على اكثر
من المسلوب والاضافات عين ذات الواجب تعالى مع تباينها وعدم امكان حمل
بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا
محتاجا الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد فهو في كونه لا يحتاج في كونه
مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من
ان يخفى لان التجرد عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه خارجين عن

قوله وتفاوت عبارته مبتدأ وقوله نظر منه خبره ويندفع بهذا الوجه التوجيه ما يتوهم
من عدم المساواة بين القراءة على الركوب والاجازة لتصريحه في الاول بجواز العمل
به حيث قال والصحيح انه الى آخره وعدم تصريحه في الثاني بل الاشعار بعدم جواز العمل
حيث قال واكثر ما يمكن ان يدعى ان الادعاء بالشعر بانها ليست من باب المناولة
والقراءة حتى يجوز فيها ما يجوز فيهما

تقدمها الوجود العقلي ويكون فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل فليكن في تقدم العلة
الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود
الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي
فان فرق في ذلك بين الوجود وساير الصفات كان رجوعا الى الجواب الاول لا يتم
كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول ح لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها
الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي
فيلزم ان يكون عاقلا قبل واجب الوجود وهو محال لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها
ما الوجود العقلي لمعلولها ان يكون الوجود العقلي للعلة مقدما على الوجود العقلي
لمعلولها وانما يلزم من هذا ان تتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على
الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان تتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على
وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل الواجب عاقل بل اللازم ان يكون
قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه وقد استدل بوجوه
اخر منها لو زاد وجوب الواجب على ماهيته لزم كون الشيء قابلا للشيء وفاعلا
له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لان ذات
الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون
غير الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من بيان استحالته واجيب بانا
لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها
لو زاد وجوب الواجب لاحتاج الماهية احتياج العارض الى المعروض وكان ممكنا
ضرورة احتياجه الى الغير فكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا
لذاته هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه
ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فاذا كان الواجب هو المجموع لزم تركيبه
ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها

وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها هذا ولجاب المص عن النقض في شرح الاشارات
بان كلام الناقض مبني على تصور ان للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود
يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تخرج عن الوجود الا في
العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي
كما ان الكون في الخارج كون خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظ وحدها
من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم فاذن اتصاف
المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها
وجود منفرد ولها وصفها المسمى بالوجود وجودا اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول
والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما يكون
قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط الى هذا كلامه وفيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا
عقليا يكون الصفة امرا عقليا فلو فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها
فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية
فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله
المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة
بالوجود العقلي ضرورة ان المهية يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها
وان اريد قابلية للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة للخارج لو كان
للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال
هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام الى هذا كلامه وهو غير موجه بعدا ما اولا فلان
ح يكون قوله لا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل
فقط لغوا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان الناقض ان يقول لما كان قابلية
المهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى كذلك في تقدم العلة القابلية

في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا في الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون في جار
اختلاف جزئياته في العوض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيرها مع انه يقتضي
ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فيجوز ان يكون الوجوب الخاصة مخالفة بالحقيقة بحيث
يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة وللممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق
مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافي يقتضي في
الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون
وجوده زائدا على ماهيته والجواب عنه قدم مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة
متقدمة على معلولها واما ان هذا التقدم بالوجود فمم لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود
هو الماهية من حيث هي هي فتقدمه ذاتا لا وجوده كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة
وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجودها والا لتقدمت عليه
بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم تعينه ورد المص باب الكلام
فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود و
تاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلاحظ كون الشيء
موجودا امتنع ان يلاحظ كونه مبدا للوجود مفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان
فان قابل الوجود مستفيدا له فلا بد ان يلحظ القبول خاليا عن الوجود اي غير مقتضيا
له الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع
المتنافيين بخلاف معطي الوجود قلنا لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه
بالوجود فانه لا معنى للافادة سوى ان تلك الماهية يقتضي لذاتها الوجود ويمتنع
تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن
مبدا لوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع عقلي وجود المؤثر الموجد
فان مرتبة الايجاد فرع مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بلا اعتبار

كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب انما النزاع في زيادة الوجود
الخاص وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على زيادة الوجود على
حقيقة الواجب الخاص فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات
الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض
انما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا
يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك اذا كان حقيقة الواجب هو الوجود
المطلق وكذا نقول مبدا الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم
ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ان لو كان المبدا مطلق الوجود وكذا نقول لا نسلم ان
المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا
نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان وكما يلزم تعدد الواجب
وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب عن الوجه الاول والثاني بالنقض
عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا كونه مفهوما واحدا مشتركا
بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر و
على هذا يتم كثير من القواعد كما سياتي فالوجود ان اقتضى العروض واللاعروض
لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب
لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده عرضي وليس هو
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده كما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك
لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا تقول لو لم يكن الوجود طبيعة
نوعية هي تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها
لا يشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك
الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نم
لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذات لا ينفي الاشتراك

القول بالتشكيك واما الوجود الخاص فلا يدل على ما ذكر لان الوجود الخاص هو عين الواجب وكذا نقول الوجود المطلق م

اثاراله وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعروض وجوه الاول معلوم بالضرورة
وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد
مشترك واحد بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي
العروض في الواجب والثاني يقتضي اللاعروض في الممكنات ايضا والثاني يقتضي
ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فيجرم الواجب لعلة فيقتضي الواجب ايضا فيكون
ممكنا هف اجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة
بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة
العروض وهو غير فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف ويحتاج الواجب الى عدم نفسه
لان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب نفسه لا غير الثالث ان الواجب مبدا للممكنات
كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدا لجميع الممكنات وهو مح
لاستلزامه ان يكون زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا فان كان الوجود مع قيد
التجرد لزم تركب المبدا بل عدم ضرورة ان احد جزئيه هو التجرد عدمي وان كان بشرط
التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدا لكل وجود الا ان الحكم يتخلف عنه لانتفاء
شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا
بواسطة شرط انتفاء المبدائية الرابع ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود
يخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته
الخامس ان الواجب اذا كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد
الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد
التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزءا للواجب
او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي هو التجرد وان
كان غير الكون في الاعيان وان كان بدون الكون فح ضرورة امتناع تركب الواجب
خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على حقيقة الواجب والجواب عن هذه

فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا وهو عين ذاته مع انه مقصود الاصلي
لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى باتفاق الوجود عينا لا يحتقد مع عدم زيادته ايضا
فافتقار الوجود الى المميز التي يقوم بها تحقق ولا يقتضي كونه كيف ولا معنى لوجوب الوجود
سوا معنى كونه مقتضى الذات التي قام به الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان
الوجوب قد يوصف به المميز وقد يوصف به الوجود كان معناه ايضا مقتضى ذات المميز
من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلوب وقد يخلص
بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده تعالى زايدا فلا بد ان يتصف
به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيهما واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها
يصير متصفا بالوجود ويساق الكلام الى ان الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف هذه الاجوبة
بان يقال اذا كان على ما سيجيء فقال بعض متاخري المتكلمين وتبعهم المص ويمكن ان
يجاب ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا
وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف بهذا الامر
لم يكن هناك علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف
بالوجود وجاز ان لا يتصف به وجاز ان لا يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف
احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا
او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم
يجز ان لا يتصف بها لم تكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا
فنقول ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن
هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد المتساويين
على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها
وما يقال ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود
لا ان هناك اقتضاء وتاثير ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب لا يكون

بالبياض وجاز ان لا يتصف احتاج
الى علة تجعله ابيض وكذا زيد
لما جاز ان يتصف م

لا يكون جزءا من غيره على معنى انه يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية
بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل بينهما
حقيقة واحدة تحصله وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخ اما ان يكون
الواجب حالا في الآخر او بالعكس الاول محال لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن الغير
لا يمكن حلوله في غيره والثاني ايضا محال لامرين ان كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال
يكون الواجب الموضوع والشيء الآخر هو العرض فلا يحصل منهما عرض حقيقة محصلة
غاية الامر ان يحصل بينهما حقيقة اعتبارية واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا
واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الحال حالا في الواجب
وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر
كما في الهيولى المجتمعة التي يحلها الصور النوعية للموالید الثلث ودعوى الاحتياج
او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا
لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة والصفة
يفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر
والمؤثر غيره لا يكون حقيقة الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره
في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قيام
خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا
وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك
اذا كان المفتقر اليه عين خارجيه والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم
وسياتي لا يقال هو الوجود المطلق وكلامنا في الوجود الخاص لانا نقول لا بد
من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه
ليس من المعقولات الثانية لا نسلم دعواه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته

وكذا ان كان المحل هو الواجب لانه لا يستغني عن الحال لكون
هو الموضوع والشيء الآخر هو العرض فلا يحصل منهما
حقيقة واحدة محصلة غاية الامر ان يحصل بينهما حقيقة
اعتبارية وان حل كل منهما في الآخر وكان الحال هو الواجب
لزم امكان الواجب لان الحال يفتقر الى المحل وكل مفتقر الى الغير
ممكن ح

الحصة طبيعة كلية مقيدة بقيود خارجية منه

والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي
الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او
لا وهو الواجب ولو فرضنا ترك الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق
الذهني الى جزءه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان الشيء مركبا في العقل
ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا تمييز بين وايضا لزم ان يكون
للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان وذلك البسيط وانزجح بالضرورة
فان مطابقة احد المتغايرين لم ينافي مطابقة الاخرى له بديهة اجيب اما عن الاول
فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل
لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط
صورتان كما ذكروا انما جهلك بكونه محالا من بديهة وهمك لا لفك الصور الخيالية
كالمنقوش على الجدار والمتماثل في المرآت فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية
يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط لذلك يتسارع وهمك الى ان الامر الحال في الاجزاء
العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صورة عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل
من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة يقتضيها تلك
الاستعدادات من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات
بحسبها لم تستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة تشخص بخصوصه واخرى مطابقة
وهي جنسه لا يقال واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل
متميز لما سواه مقتضيه لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره
في ماهية الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره من الماهيات لم يحتج الى ان
ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس
منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي
ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني الواجب ان الواجب لا

ممكن

المناقشة بان القدم عبارة عن لاسبوقيه وجود الشئ بعدم في نفسه كما ان الحدوث
عبارة عن مسبوقية وجود الشئ بعدم في نفسه كما ان الحدوث واما مسبوقية الاتصاف
بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لاسبوقية ليس قدمًا والحاصل ان وجود الشئ
في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشئ لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى
قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم او بالحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم
التسلسل اذ لم ان يقول لو اتصف شئ بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف
واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف واتصف القديم
بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني
يلزم ان يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف
بعدم سواء يسمى قدمًا اولا وكذا الكلام في الحدوث اجاب المص بانهما ينقطعان اي ينقطع
تسلسلهما بانقطاع الاعتبار يعني كما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما
ايضا انما اعتبرهما العقل باعتبار العقل لكن العقل لا يتوى على الاعتبارات الغير المتناهية
فتنقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية بينهما في
الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا اولا يكون دائرا بين النفي والاثبات
وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل
موجود اما واجب الذات او واجب بالغير على سبيل منع الخلو والجمع اما منع الجمع فلما مر ان
الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات
او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علة والا لم يوجد على ما سبق فيكون
واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون جزءا من غيره ولا يزيد
وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان الواجب بالذات لو ازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم
امكانه الاول ان لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن
والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئيه بحسب نفس الامر وجزء الشئ غيره

مبحث خواص الواجب

بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات
على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي و
رد بان غاية ما ذكروه في اثبات ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير
دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه
وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا لارتفاعه موجبا لارتفاع ذاته
كما ان ارتفاع ذاته سبب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظ البطلان لان ارتفاع الذات
هو السبب لارتفاع حاله بحسب ذاته دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين
والقدم والحدوث اعتباران يتعقلان اذ لو وجد لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة
قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة
لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت
الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الى قدم القدم
بحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث
الذاتيان فانه وان لم يمكن امكن اجراء الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث
موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ننقل
الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤها في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم
الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم
المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه فكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا
ولما استشعر المسائل ان يقول التسلسل انما يلزم من اتصاف الشيء بالقدم والحدوث
لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل حاله وان كان باعتبار بين بيان ذلك انه
لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم
اما عدم ذات القديم او امكان زوال صفة القديم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول
لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجدي

فان عروض القدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر اخر والقدم والحدوث
الحقيقيان لا الاضافيان وانهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان حقيقيين
وقد يوخذان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما
يسمى ذاتيا والاخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم
الاضافي منهما على ما مر تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان كما
انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر
فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فالمصنف ذكر لكل من القدم والحدوث
معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني وهو حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون
منها الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام
والاسلم يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا
بعدم في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة
الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين
يلزم ان يكون للزمان زمان اخر وتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في
مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم
القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدم في زمان وح لجاز وصف الزمان بالقدم
بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر في مفهوم
العدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال
والحدوث الذاتي يتحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء
بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فيتحقق الحدوث الذاتي بهذا
المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيان ان الممكن لذاته غير مقتض لوجوده
ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات على ما

المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا
في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل
التشكيك وهذا هو المختار عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق
لكن لا على التساوي فان السبق العلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج
الى الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع
عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق العلية والسبق بالطبع اولى
بمفهوم السبق من غيرها كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان ويجوز في هذه الثلثة
ان يصير السابق فيها متاخرا وهو هو بعينه بخلاف العلية وبالطبع ولذا قيل
هما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة بين المتضايفين في انواعه اي انواع التشكيك
وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني
اذا كان السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية
مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من السبق الاخر كان التاخر الذي هو
مضايف السبق الاول بالاضافة الى التاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا
بذلك النوع من التشكيك يعني كان التاخر الذي هو مضايف الاول اولى بمفهوم التاخر
من التاخر الثاني وهكذا الحكم في الاشدية والاقدمية والاضافية بين السبقين
اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة محفوظة بين ضايفهما اعني
باخريهما في ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق
على اقسامه امتنع حصر تلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات
بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما لعارض زماني او مكاني او غيرهما
يعني اذا نظر الى المهية من حيث هي هي لم يكن متقدم على غيرها ولا متاخرة و
انما يعرض لها التقدم والتاخر بامر خارج عنها اما زماني كما في التقدم بالعلية
او بالطبع هذا كله ظاهر وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات

فان

يكون بينهما ترتب اولا الثاني الاول التقدم بحسب الرتبة الثاني اما ان يكون بينهما احتياج
اولا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا
والاول التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وانت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون
تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم
ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا بالطبع وان لم
يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر
بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام
التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس
الى اخر عرض للاخر تاخر هو مضايف لتلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية
فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة
واحدة من المفهومات المترتبة في العموم والخصوص او حسية كامرين متحاذيين
ولا في المعية في الشرف وهو ظ ولا في المعية بالطبع المعارضة لعليتين ناقصتين لمعلول
واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلة معا لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة
كامرين اشترطا بشرطية واحدة فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في
المعية بالعلية العارضة لعليتين مستقلتين على معلول واحد بالنوع لا بالشخص كامتناع
توارد علتين مستقلتين على معلول بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة
مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلف الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية
على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي
المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التاخر والتقدم في المعنى
الذي نسب اليه التقدم والتاخر وما قيل ان المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان
بالذات غير معقول اقول فيه ان المتكلمين لا ينحصرون السبق الذاتي في اجزاء
بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق

والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق و
التاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضها بغير واسطة فما يقال
لاجزاء الزمان اولا بالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل
وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لما اذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب
بان وجود زيد مع كان الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة
متقدمة على هذه اتجه ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان
تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال
اذا قلت يتقدم عليه اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان
ما ذكروا من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها
ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل مع البعد واما ثانيا فلان انقطاع
السؤال عن قولك امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لما اذا قلت ان الزمان
المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السؤال
عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل
على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه و
لو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت و
ذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين
منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا تقدم الزمان المستلزم
لتقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا
فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا
بعدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل اجتماع التقدم مع المتاخر من غير ان
يكون مع الزمان زمان والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط التقدم اما ان يجامع
المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامع فهو المتقدم بالزمان وان جامع فاما ان

يكون

او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كما ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او
بالذات اثبت المتكلمون قسما اخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المذكورة كالاجزاء
الزمان بعضها البعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع
لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية
ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون
اجزاؤه الا مفروضة وما ذكر من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من
السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعها اقول قد يدفع
بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة عن الفاعل المستقل التاثير
وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف
لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان
ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان اخر وتسلسل واجيب بانه
يجوز ان يكون بالرتبة فالامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدا من طرف الماضي
وبالعكس اذا ابتدا من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او
عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليس كذلك ولقائل ان يقول
السبق بالرتبة هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدا
واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا
يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق
زماني لانا نقول له ان يقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود
زيد اما ان يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان
سابقا على زمان وجود عمرو وسبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عايد
الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان السابق قبل المسبوق بقليل لا يجامع معها
البعد وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق

بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا
مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وهو غير خال
لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر يقتضي كان معناه اذا كان
وجود هذا صادرا عن اخر وانما يصدر وجوده عن اخر اذا كان مستجمعا الشرايط الثابتة
وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد بعدم حركة اليد مع جميع
ما لابد منه من وجود الشرايط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني
التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يؤتى للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص
التقدم بالعلية باسم المتقدم بالذات والشيخ استعملها فاطفقوا باس الشفاء
كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا الى كله وقال لا
يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتها
سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي
بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها فكانه
اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج
او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا تجامع القبل مع البعد كسبق
موسى على عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه
وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية كما بين الاجناس
الانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة
حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبدا فقد يتبدا
بمبدا من المحراب فيكون النصف الاول متقدما على النصف الاخر وقد يتبدا
من الباب وينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت
الجوهر مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدا انعكس

او بالزمان

بعض جميع ما يتوقف عليه الشيء وهي قد يكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة
الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور
مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط وارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع
الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط اولا واما اذا كانت
العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في
المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها
لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين المهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف
يتقدم عليها مع انضمام امرين اخرين اليه قال صاحب المحاكمات ان العلة التامة
ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيان
الامكان وجود هذا عن اخر فان ما وجوده الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله
حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على
اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيره وح لا يتفكك المتقدم بالعلية على المتاخر
كما في الطبع انتهى كلامه اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم
بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما
سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم
الفاعل اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المص
في شرح الاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية
وهو كالمفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو
كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا
ينفك عن التقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا
ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر

ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد
بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص
الغير بالعدم فيراد بالقدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان
وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان من وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني
قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني
اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير فلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما
في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر
بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس
قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون
زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه
فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني
فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا قيس
عليه الحدوث الاضافي فذلك فانما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابنه مثلا فهنالك امران
احدهما الاب اذا قيس الى ما بعده وهو من افراد القديم الاضافي ولا يكون فردا
من افراد الحادث الاضافي والاخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث
الاضافي وليس من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم
اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث
الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس
والسبق ومقابلاته يعني التاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل
بالتاثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التاثير وارتفاع موانعه او بالطبع
وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة

بمعنى

على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب الجهليات يلازم لمهية الممكن تكرارا
ونسبة الوجوب الى الامكان نسبته تمام الى ناقص لان الوجوب تاكيد الوجوب وقوة
والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الرتبي
ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال يتحقق بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع
قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير
مما لابد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد
العلقة وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من
استعداد الطفل ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب
وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض
المركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي
لا يكون الا حالة مادة وكل مادي مركب لكن المص سيبطله وغير الامكان الذاتي لانه قابل
للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لمهية الممكن من ايرعدم
ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قايم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي
للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين
لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بمهية الممكن لا بمحلها ولانه متحقق
في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء بهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه
كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في
الاعيان ولانه قريب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث فيه بخلاف الذاتي
فانه لا يقتضي رجحان الوجود والعدم الكلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان
اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان
للوجود واما المهية فانما يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف
بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم

ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يجعل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية
لا يجعل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى
لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود
تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه مرة تارة وعدم وقوعه مرة اخرى فان
كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان
كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف
الراجح وح يثبت ما ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع
او لا يجب بل يصير اولى فنقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من انتهاء الى الوجوب
لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب عليه الكلام من علته فوقع
والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف المهية لوجوب الوجود حال
كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة مستغرقة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه
بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب ازلي يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط
المحمول لان كون ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم يجب عدمه
بشرط كونه معدوما لا يخرج عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية
يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد وبالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية
الممكن والا لجاز انفكاكه عنه وعند الانفكاك يجب المهية ويمتنع فيلزم الانقلاب
ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذا المقصود بيان
ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق
على طبيعته امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية
ولا يخرج عنه عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه لا ينافي جواز العدم
هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم

مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضيا لذات الممكن هذا خلف قيل و
لو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان
لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا
فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم
سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه
الراجح على الاخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان
كافيا وايضا ذلك الرجحان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا ادا جحا عن مشتر
اليه وان لم يجب بل امكن فرضنا وقوعه معتبارة وعدم وقوعه معا اخرى فاذا
كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر
في وقوعه امر اخر فهو يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضنا
لذلك هذا خلف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا
ثبوت تلك الاولوية ولا ينافيها ان المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب
تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب
اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون
الامر الخارج عن ذات الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح
فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز
ان يوجد من غير حاجة الى المؤثر الموجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع
وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها
فعدم سبب الوجود وجود لان لعدم العدم وجود قطعا فمدفوع بان الممكن المفروض
ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه
مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود اما يستحيل
ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل

هذا السؤال ليس مختصا بالدليل الاول بل يرد على الدليل الثاني ايضا بان يقال
يجوز ان يكون المرجح عدم امر اعم من ان يكون عدم سبب الطرف الراجح او عدم امر
فلا يتوجه ما يقال من ان سبب العدم عدم وعدم العدم وجود حتى يقال لا بد ان يكون
قد يكون اثر الموجود ويمكن دفعه على كلا الدليلين بان مقصود الكل لا بد ان يكون
موجودا الكل يتقيد وهو ان يتم ما كان في اثبات الصانع وباقي المقدمات مستدركة
منه

وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوبه مع التفات الى غيره
وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات
مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدا لاستحالة
انفكاك الوجود عنه ولا يعني بالواجب الا هذا واعتبار الواسطة المستندة اليه لذاته
لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكانت قادحة غير وما قيل من ان الواجب
لما يجب له الوجود من من غير التفات الى غيره فقد اريد به غير كون الالتفات اليه
فاضاف في كون الذات مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فانما يكون كذلك في
حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فان قيل ان السبب انما يجعل سببا اولى
اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية السبب
لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك
وح يقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية
المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوالها بالذات و
هو ح لا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعقل
الاول والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن مستغنية بالذات كعدم
العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة معلولة لعدم المعلول كما مر واجيب بان
الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف
اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها
والمقدر خلافه وانت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم الاعتراض وتقرير للجواب
فالجواب ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن
اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا
لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ما فرضناه
ممكنا واذ جاز وقوع سبب المرجوح لجاز رجحانه على الطرف الراجح

بالنظر الى ذات الممكن

كان سببه ايضا واذا كان
ممتنعا فعدم ذاته بالنظر الى ذات الممكن

اغني

عليه بما اجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية
للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها
بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها
الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد وبهذا صح ان يقال وجد فحدث وبذلك
يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى
ذاته معنى لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن
ذات الممكن غير مستند الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد الممكن بذلك الرجحان
من غير احتياج الى غيره فيسد اثبات الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لم يخرج وقوع
الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا
الى ذاته ولا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لما ذاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان
الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق باولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان
الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا
وان امكن طريان الطرف الاخر فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فان
لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب وان جاز فيلزم مرجوحية الطرف الاولى
لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اولا فبان يقال المفروض هو ان
ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير مناه الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك
الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح
والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضى
الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان
اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا
فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات
واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الوجوب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب

المعلولين على الاخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات هنا لا يحتاج الى وسط ولزوم
بعضها خفيا لا يتوصل اليه بالبعض الاخر ليس لزومها فتقرر ان مجرد العلم بوجود المعلولين
من غير انضمام امر اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلوم اخر لكن مجرد العلم بالامكان
يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على ان نقول البديهة
يشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما
فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا
في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول والاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان
العقل يحكم بان الممكن يساوي طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح ترجح احدهما فيه على الاخر
والحكم بان احد المتساويين لا يرجح على الاخر الا بالمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو
مركوز في طبايع البهايم ولذلك نراها تنفر من صوت الخشب وهذا الترتيب العقلي
الذي هو مؤدى لفظ الملازمة بين الامكان والحاجة وهو المراد بالعلية فالامكان علة للحاجة
في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث فلا يبطلها اذ اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة
هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما
لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب الوجود بالذات وان كان محالا لا يحكم
المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب
المخالفين باسرها وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود
بالوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاب المتاخر عن الايجاد المتاخر
عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب
والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة
او جزءا لها او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث و
خمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة الممكن
بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة فلا يكون علة للافتقار

في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته ويمتنع الوجود
لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر
ولا حلول في هيولاتها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة
واذا لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ما فذهب الجمهور
الى انها الامكان وخالفهم من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع
الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل
اذا لاحظ كون الشيء بحيث تتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته
حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على
الآخر هو العلة سواء لاحظ في ذلك الحالة امرا آخر غير هذا التساوي
مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهمن من هذا الكلام
ان المقصود اثبات ان الامكان علة للحاجة اي الحاجة الممكن الى المؤثر لانه على ما يحسب نفس الامر بل المقصود
العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره فقد يستلزم العلم بالعلة واجيب بان العلم بوجود
لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وايضا كون الامكان معلولا للافتقار
ظ البطلان وكونهما معلولي علة واحدة ينافي العلم بالافتقار بمجرد العلم بالامكان على انا
نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست
خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم ان العلة وان الحدوث
ليس معتبرا في العلة لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا او بمعلول آخر لهما والجواب انه يجب العلم
بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون
له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما اخذ معلول
علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يفيد كونه ملزوما للآخر بعد ان يعلم انه صدر عن علته
الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان تصدر احدهما عن علة والآخر عن علة
اخرى وح لا لزوم بينهما الا بعد العلم بتحقق العلة والاستدلال بالعلة على المعلول لا بالعكس

افتقاره الى العلة او بمعلول آخر لها والجواب انه يجب العلم بالعلة او بمعلول آخر لها

وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من
حيث هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غيرها ماخوذة مع وجود علتها
وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا
اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى
ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها
كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع
عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا
فكل واجب محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين
الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه انفا
وكل ممكن العرض ممكن ذاتي اي كان الوجود اما وجود للشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا
واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجوده
لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود بشيء آخر سواء كان حالا فيه حلول الاعراض
في محالها او حلول الصور في موادها او لا فهو ممكن الوجود في ذاته اذ لو كان
ممتنع الوجود في ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في ذاته
لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لآخر نوع امكان وجوده في
في نفسه اقول هذا مخالف لما تقدم من ان وجود شيء لآخر في الخارج وان اقتضى وجود
ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجوده فلك فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في
الخارج مع انه غير موجود في نفسه فليس كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في
نفسه كالعمى مثلا فاذن ممكن الوجود مثلا لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن
الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراده انه كل ممكن الوجود للعرض ما يكون ممكن
الوجود لشيء آخر على وجه كان بل هو ممكن الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض
في محالها او حلول الصور في موادها او لا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود

وجوبا لاحقا اذا اخذت مع العدم لكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك

وكلاهما ضرورة بالضرورة معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما الامتناع بالغير

لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه زال الوجوب ومن
لزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان
الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق انه
اريد الامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود
الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي
الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان
الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير وجود الماهية
لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل الماهية اذا اقتضت وجودها
يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية
عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان
ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام
في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع
الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن بالذات اما موجود فيكون واجبا بالغير
واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير بعض
الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي
عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممكنا
بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود
والعدم فلا ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه لا ستره
فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على
المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم والنظر
الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية

فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب
فحاصل الكلام ان الامكان بالغير ص

فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع
الامكان بالغير مع الامكان ص

كلام في انه
وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات
لا يكون ممتنعا بالغير ص

بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها بطل والا يلزم
الانقلاب واما على تقدير كونه واجبا او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا
بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر
عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب
اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير
انما يلزم من ارتفاع الغير امكان الممكن بذلك الغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز
ان ترتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب لح لكن
امكان الح ح كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه
المقتضي الى ارتفاع الامكان المقتضي الى الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع
امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان
استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور بغير تعدد اصلا كما يظهر
بالتامل الصادق فالصواب ان نقول ما يثبت للشيء نظرا الى غيره فاستواء الوجود
والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا لذاته لم يتصور ثبوته بواسطة الغير والا لزم
علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى
شيء واحد كما ظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب او الامتناع
بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات
او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود او العدم وكل منهما
بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يضر الممكن بالذات
غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات فلما اقتضى الوجوب بالذات
فلما طرء عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذ لم يبق
الوجود واجبا فقد زال المقتضي فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل
لم لا يجوز ان يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا

ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع صح

المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي
صادقا عنده وعلى ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
بحسب الفرض لا بحسب الواقع وفايده وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه
اظهار الملازمة لانه هذا الفرض هو وفيه تحت الاعدام التي لا تتمايز فيها قيل يمكن
ان يقرر الدليل هكذا وهو ان نقول لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان
ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا
على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له والتقدير عدم الفرق بين امكان
المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن
كون الممكن لا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا
نمنع تحقق المقدم وما ذكره في بيان انه غير مسلم بل التحقق نقيضه وهو الفرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي واقوله وهذا القايل وان وفق على دفع الاستدراك
لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع
الاستثناء على المقدم فاين هذا من ذلك والوجوب شامل للذاتي اي الذي
استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي غير الذي حصل للذات
باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والامتناع بالغير ومعروض
ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن
بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا عرض وجود علته
عرض له الوجوب بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير
والا توارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو مجرد ذات الواجب
ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا كان موجودا ومعدوما معا واطلاقه وهو محال
وكذا الممتنع بالذات والممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع
انقلاب احد هذه الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب

واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير

الواجب ما ذكر

لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير

كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة متفرعة الى موصوفها فكان
موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول لا نم ان الموصوف بالصفة
الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبرهانه احضر لو كان
الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة
واقول مندفع بان نفي ذات الواجب موصوف بامتناع العدم ولا دلالة لهذا
الدليل على امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع كون
العدم القائم بذات الواجب كفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من
ان كون مفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع
مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود وتارة الى العدم كما ان الواجب كذلك على ما
اختاره المص واعلم ان ايلادهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود
وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود
ضرورة تقدم الموصوف بالصفة ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه
بمراتب لانه نفي امكان فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد هذا من فروع القانون
المذكور لصاحب الملويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين
الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي لا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا
لكن نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال والفرق بين الامكان والا
المنفي لا يستلزم ثبوته لما بيناه من ان الاعدام قد يتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي
بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق
بين الامكان المنفي والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم
استلزام نقيض التالي نقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا يتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض
التالي صادقا عنده وعلى ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين الامكان والامكان

اخرى

اي الامكان الذي فرضناه منفيا صح

نفي صح

المنفي

ناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول والجواب ان معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى
ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا
عن امر معدوم في الخارج سواء هو الوجود وعلى ما مر من ان الوجود ليس موجود في الخارج
والثاني لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات
في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبر العقل
بل لو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم
يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في
نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه
الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب يقتضي اللاوجوب وهو عدمي لكون
العدم جزء مفهومه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما
لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق
بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء
منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدمين لا تقابل
بينهما واما المتقابلان اما وجوديان معا كالمتضادين او المتضايفين واما
احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما
هو بين السلب والايجاب. فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا
وذلك منافي لما ذكرتم قلنا سنبين في بحث التقابل جواز كونهما عدميين
على ان معنى الوجودي هناك ما ليس جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج
اولا والمراد بالوجود ههنا الموجود الخارجي فلا منافاة اعلم ان الوجهين
الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية
التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول
والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق

بالنظر الى ذات الواجب لكونه يكون ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات
الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب
وانما يلزم لو لم تقتضي ذات الواجب وجوب الوجوب والثالث ان الوجوب ضد لازم
لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب
عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم واذا امكن عدم
الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم
لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من
ان ذلك لا يصور بعد كون عرض الوجوب من الامور العينية والصواب ان
نمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن
لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان
ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن
موجودا او واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان
نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه ويتسلسل
وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب
على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على
الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجود ما فوجد ولما كان هذا الدليل
بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات
التي تتاخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك
فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود موصوفاتها يجب ان يكون
اعتباريا اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم
المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون
العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود ولكن العدم

ممتاز

واجبا ممكنا لما سيأتي

فان بين الملازمة بانه لو كان ممتنعا لزم امكان الواجب بيجب عما سيأتي ايضا ولو كان

الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة

الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب

بيان الملازمة من وجوه الاول ان الواجب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به

فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب امر يجب الواجب

بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان

من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان

وجوب الواجب جائز الزوال كان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال ما لا يقتضي

ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فيكون

ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان

فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما

يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه

وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم قوله ان زوال الوجوب بان

لا تقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف

الواجب بها حتى يلزم ان لا تقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمها مع

اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها

يستلزم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من

الامور العينية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف

المحل الموجود بها الوجود زاد ذلك لزمنا ان نحكم بكون الجسم ابيض بالبياض

المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك فذلك سفسطة ظاهرة البطلان

والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود

نفسه يقتضي وجوب وجوده ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال

الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشئ على المعدوم لا يستلزم
ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهومه لا ينافي كونه موجودا بوجود سائر
بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم
بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان
من غير لزوم محذور ثم لو لم يصدق الشئ الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر
هناك لكن يصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب
الوجود ممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن واستحالة التسلسل
يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها
لا يخلو عن احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال اقول انما
يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا
كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل فنختار ان الوجوب موجود
قوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف
ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس موجودا في الخارج حتى يلزم التسلسل
في الموجودات الخارجية لا تو يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة
الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهو ان كل ما تكرر فوعدا ي يكون اي فرد يفرض
منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه
بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية
واللزوم والتعين والوحدة وكذلك في الامكان مثلا لو كان موجودا لكان
ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا
وهو محال لانا نقول لا يمكن اجراءه في الامتناع اولا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا
لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا لكان

الوجود والعدم

وفيه نظر لانه نص

واجبا

وذلك لان تعيين

لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا لان تعيين احد طرفي في ذلك الزمان موقوف
على حضوره ولا نسلم لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا
بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين
احد الطرفين وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة
الى علل يجب بها ويمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل
تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي
يشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال فان الشيء اذا
كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا
ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا تنافي امكان عدمه في الاستقبال و
لو وجب اشتراط عدمه لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال
ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا او معدوما
معا او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط عدم الخلو كذلك العدم
يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين
واشار الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظ
ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود طرأ
في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم
ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم
بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه بشرط الوجود في الحال من غير لزوم محذور
اعتباريته لصدقها على المعدوم لان الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم
والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق هذه الامور على
المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالوجود
وبنى هذا الكلام على ان كلا من الامكان والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة

وايضا لو اوجب الوجود في الحال ضم عدمه في الاستقبال
لاوجب العدم في الحال ضم عدمه في الاستقبال فلا يكون
ممكنا صرفا فافهم

لم يرد به تصادق الوجود المطلق والامتناع المطلق حتى يتوهم انهما كيفيتان نسبتين
مغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة
الى ما اضيف اليه وهما وصفان لذات واحد متصادقان كالمشتقين منهما فانا
قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان
بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني طرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني
ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العام اعم من
الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع
والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم الامكان اما عموم ما اشتق منه كما مر فلما العموم بحسب التحقق
بينا آنفا من امتناع الحمل اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام
لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود
ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من
الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا
الامكان مقابلا للضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب
والحكما لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون
احد من جانبيها ضروريا اخوه بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة
بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا لكونه
اعم منه وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل
من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بصفة الامكان
ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه
لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من
تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما
اذا نسب الى الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد ضرورة او لا يوجد فيه

لم يقل هنا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف الاولياء م

بين تلك الكيفيات م

لا

يمكنه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان
يزول وقد يوضع الاولان اى الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة
الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما فى ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيرد ان الخلو
لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد
يمتنع علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا يمتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير
ومانعة الخلو بين الثلثة اى الامكان الذاتى والوجوب والامتناع كليهما بالغير فى
الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا
يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان
الذاتى واحد الباقيين اقول هذه القسمة الثلاثة تكون قسمة للشئ الى نفسه
والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا فى الايجاب
والسلب فان الوجوب عبارة عن ضرورة الايجاب المحمول للموضوع والامتناع
عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فاذا قلنا شريك الباري تعالى موجود بالوجوب كان
لامتناع معناه ان
ضرورى الثبوت له فاذا قلنا شريك الباري تعالى موجود بالامتناع كان معناه
ان الوجود ضرورى السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقيد بلا فى المضاف اليه
يعنى اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق
كل منهما على الآخر قيل مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود هو ممتنع
العدم وبالعكس وكل ما هو ممتنع فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو ممتنع العدم فهو
واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما
على الآخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد
المبالغة فى استلزام كل منهما للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية نسبة الوجود
الى الماهية وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان مغايرتان
ذاتا وكذا كيفياتهما فلا يتصادقان حقيقة ثم قيل لا زمان ويتعاكسان اقول

انت خبير بان صح

بل الانفكاك وتصوره كلاهما مح ولا يخفى على ذي مسكة ان الاولى مرتبة في الوجود اقوى
من هذه المرتبة الثالثة التي هي صائرة الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة
وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في
الوجود تر فاستوضح الحال فيما يورد في هذا المقال وهو ان مراتب المضيء
في كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره
كوجه الارض الذي استضيء بمقابلة الشمس فههنا مضيء وضوء يغايره
وهي ثالث افاده الضوء الثابتة المضيء بالذات بضوء هو غيره الذي يقتضي ذاته
اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاء بضوئه فهذا
المضيء له ذات وضوء يغايره ذاته والثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء
الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زايد على ذاته فهذا اقوى واعلى ما يتصور في
كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان المضيء كما تبادر
اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتبادر فهما متر
وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء
بذاته لم يرد به انه قام به ضوء آخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان
ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور
على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل في نفسه بحسب ذاته لا بامر زايد على ذاته
بل الظهور للضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا اخفاء فيه اصلا وظهور
غيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث
في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين
كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تعالى يجب ان يكون في اعلى
مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات
الثلثة الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر

مهلا

ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الاول فاي محذور من ذلك لا يتم مراد من قال
ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتضي للوجود المطلق اذ ذات الباري
وجود خاص يقتضي كونه موجودا اما الوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد
الوجود المطلق لا انا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه تحصيل
الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك
اتصافه بالوجود الخاص لان الاتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص
عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذات الذي هو وجود خاص
موجود بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا ح يكون الواجب ذاته ماهية ووجود مغايرا
للماهية غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود من
اثبات كون الباري تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى
مراتب الموجودية ولنورد بيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب
الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا يزيد عليها ادناها الموجود
بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته و
موجود يغاير هذا فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر
انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه لا يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور
والمتصور ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوساطها
الموجود بالذات بوجوده هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء ذاتيا
يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته
فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك
فالمتصور ممتنع والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور
المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجوده هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته
فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك الوجود عنه

نعوت الواجب ذاته ماهية ووجود

اقول وحاصل الجواب بانه ليس واجبا بالمعنى م

في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان
الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق
البياض في ضمنه قطعا لان ذات الباري على هذا التقدير
يكون متصفا بالوجود المطلق م

فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون
الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق م

تعالى هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون وجود الخاص الذي
هو عينه مطلقا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته
فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي
كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي
ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه معدوما ولا موجودا اصلا في اقتضاء
الوجود الخاص للوجود المطلق وان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب
ما يقتضي ذاته ان يكون وجود الكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل
ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما
كاجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى في القسم الممكن اذ لا احتمال لتسلم خبر
لا يكون مختار ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا
وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لا نا نقول
قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في
قضايا محصورة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة
والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا حتى يكون الوجوب
عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس
حال الامتناع وايضا على هذا لا يكون الوجود الخاص الممكن واجبا لذاته والعدم
الخاص الممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان
الوجود الخاص الممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص
الممكن يفتقر الى علته ويكون عارضه مفتقرة اليها فيكون وجود المطلق
مفتقرا الى معايره الوجود الخاص واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان
على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغناءه عن الغير والثاني صفة للذات
بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم

ذاته

فلا يكون

ان

هف ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة
وان جعل ما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع
ذلك حصرا عقليا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا صرفا لا يهمنا فان قيل على هذا
الواجب لما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري
تعالى واجبا لان وجوب الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا لزم
تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكره وهو صفة للذات
بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان يكون من غيره ويكون مستغنيا
عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة
الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج منها لان
الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك فذات الباري تعالى لو لم يكن
من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخرين لامتناع الخلو عن
ذلك على ما اكيد قلنا هذه قسمة للذات بالقياس الى الوجود ولا يتصور الا
فيما له ذات مغايرة لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم
فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته
وجوده وهو الممكن واذا لم يكن ذات الباري تعالى من هذا القسم فاي شيء من هذا
القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في
الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام
الى قسمين ويكون منها اما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظن انه لا يمتنع ايضا وجوده
والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها اما اذا
اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم
اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي
الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما يتوهم من ان الوجود الذي هو عين ذات الباري

ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة
الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا
الى ذواتها من غير احتياج الى امر آخر وهذا ليس بحق فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة
انما الحق ان يكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها
والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود
يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات المذكورة له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك
هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى
فكر فالتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها
يشتمل على دور ظاهر اذ عرف الواجب اي وجود المحمول الذي هو الوجود او غيره
للموضوع باستناع انفكاكه عنه او بعدم امتناع انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع
الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دور وكذا
كل من الامكان والامتناع وقد يؤخذ تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون
القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة حقيقية لا يمكن
الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها
ههنا وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه
سواء كان النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك
النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب
والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان وتحصل قسم رابع وهو ان يكون ذات
الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا
الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او بالعكس
مضمحلا ادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يقتضي المنع
عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما

قسمة

او يقتضيهما معا او نقيض النسبة دون نقيضهما

هو

الثلاث

اقول المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما والرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة
ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة
سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد
ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا اذ لا فائدة
في ذكرها اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم
حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم
غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود او
العدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من جهتين
الاولى ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع
وح يوافق الجهة المادة او غير موافق وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان يتخالف الجهة
المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسها واعتبارها
متعلقة والثانية ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن كل
كيفية كانت نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدمائهم
ليست كيفية كل نسبة ايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل
كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامتناع وما ذكره المص
مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولراي المتاخرين
ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان التي
يبحث عنهما في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة
محمولاتها وهو الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في
هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المص ما يدل
على ان الوجوب وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب
المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات لوازم لذاتها والجواب انه

لقاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانهما اعم
سان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم في العدم وهو
مشهور للكاتبي اورده نقضا على تلك المسئلة مذكورة مع جوابه وكتب المنطق
سمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات
وفيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء ان يكون بعد ذلك
ى هو الاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم واذا حمل
وجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره
ل يكون محمولا لذلك الشيء ويسمى ذلك التصور بسيطا ويسئل عنه
بسيطة والثاني يكون رابطة بين ذلك الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا
ن الغير موضوعا ويسمى ذلك التصور مركبا ويسال عنه بهل المركبة وعلى التقديرين
هو اثبات اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا يخلو تلك
بقي في نفس الامر من كيفيات يسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت
سها ويسمى جهات ان اعتبرت في التعقل والحمل على وثاقة الرابطة و
ضعفها
ن الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
انت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب كيفية نسبة الحيوان الى
ان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع كيفية نسبة
الانسان الا هذا ولا ذاك فالمادة ح هي الامكان كيفية نسبة
بر الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان
ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هي عارضها والامتناع
على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي معروضة له وكذا العدم بمعنى عدم
ايضا على قسمين عدم الشيء لنفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون
والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخلو عن المواد

الثلث

فان قيل عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان انتفاء الشيء بالا
الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن
لما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان انتفاء عدم العلة والعلية ايضا في الذهن
فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم تنقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهيات و
يكون منشا لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود
وهي ما يكون المنشا فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهو ما يكون منشا
الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلية في الذهن ما يكون منشا العلية
وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة
والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشا العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون
لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا
يقين في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن
لكن العقل ليس بحد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بان عدم العلة فعدم المعلول
عدم العلة بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن
فوجد عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود
عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء
المرتبة في العموم والخصوص وجودا بينهما نسبة عكس في العموم والخصوص عدما يعني
ان كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوان والنطق مثلا
فان الاعم وجودا منهما كالحيوان اخص عدما والاخص وجودا اعم عدما كالنطق لانه كلما عدم
وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من الشارحين من جعل
العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكليف
في تصحيح قوله وجودا وعدما وتصير المسئلة من المسائل المشهورة في العلم
المنطق وهو ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكر بان

لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود
علة معينة بل على وجود علة ما منافي لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول
على ان له علة ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالمعلول على المعلول
وذكر في الاشارات هذه العبارة واعلم ان الاسوا قولك الاوسط علة لوجود الاكبر
مطلقا او معلولا مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا تنفلت
عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر
مثله المص في شرحه بقولنا العالم مولف وكل مولف مؤلف فان الاوسط هو المولف
وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان
ليس انيا وهذا الكلام صريح في ان الاستدلال بالمعلول على انه علة ما استدلال بالعلة
على المعلول وبرهان لمي ليس برهانا انيا وقول هذا القائل قد صرح الشيخ و
غيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس انه لا يجدي نفعا لان
الكلام في ان هذا ليس استدلال بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قالوا وفرقوا
بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين
لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا قد اطلقوا هذا الاستدلال بوجود معلول
معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على غلاف الامر
وما يبدو لي ادى الراي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد باشارة
واشاد الى اعتبار القيدين ههنا جميعا حيث ذكر كلامه بهذه العبارة فقد يحصل
من انه هذا ان برهان الان يعطي برهانا في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب
فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما له سبب واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم
العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما اعلة لعدم المعلول في
الذهن يكون علة في نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة
برهان انيا لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن

فان

في هذه الدعوى قد يدين نشأ الاشتباه من العقول عنهما احدهما انه قال كل ما له
سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب
لم يتعقل الا من سببه فان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له
والاوسط لكنه للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم للاكبر بين الوجود للاوسط
فينعقد برهان هيني ويكون برهان انى لم يكن ثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن
ان يقام عليه برهان انى ما جود من سبب الحكم او من آخر والشيخ لا ينفي ذلك بتمامه
والثاني ان مراده باليقين في هذا الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في
سؤال وجواب اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا ما بينا صدق
علمنا ضرورة ان له مانعا وله يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو الاستدلال
بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت
مصور فله مصور وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان
هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يعتقد فزوال
اعتقاد الذي كان انما يصح هو مع وجوده واليقين الدائم لا يزول ولا منافي اليقين
الدائم الكلي واما المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا
وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل هو ذو مؤلف
والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان جزء من ذي المؤلف ويحمل
المؤلف عليه المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان
الحد الاكبر في الشيء المتيقن باليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى
ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف
شيء وذو المؤلف شيء آخر فان ذو المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف
واما المؤلف فحق ان يكون محمولا على المؤلف الى هذا كلامه وهذا يظهر ان
ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل

المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة
المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد كما ان وجود العلة
مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة
واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما
ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له لذلك
عدمه مستلزم لعدم علل باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها
وان جاز في الذهن يعني عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر
لكن يجوز ان يكون علة في الذهن بان يكون عدم المعلول ظهر عند العقل من عدم
العلة فيستدل بعدم المعلول على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم
المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على
عدم المعلول برهان لمى الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول
التصديق بالحكم الذي هو المطلوب وان لم يكن برهانا على ذلك المطلوب فان كان مع ذلك
علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فانى سواء كان
الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج او لا والاول يسمى دليلا والثاني
لا يختص باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية في العلية والانية هي الثبوت
وبرهان لم يفيد علية الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم الدال على العلية
وبرهان ان انما يفيد علية الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم
في الخارج واما ان علية ما ذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت
فان قد اورد الشيخ برهان في الشفا فصلا لبيان ان العلم اليقيني
بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان
الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره
لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب اقول قد اخذ الشيخ

برهان لمي

لكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات
فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التمييز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت
الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم
الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في
الخارج اذ لو كان فيه لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج
وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل مستحضرا اياه وان
لا يدركه يكون موجودا فيه لان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المص حيث قال
قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد
من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون
ماهيته متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض
للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم
المضاف مدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض
ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعتبر بالعروض على ما ذكرنا
هو الاتصاف وكما لا شك ان اتصاف ما هو جزئي لمفهوم بصحة اتصاف
ذلك الامر لذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته
لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم العارض له مقابل العدم
المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم
المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف
الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكر وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة
في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر شايع يعني
ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول لحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة
لحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة

لا بل هي انما تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولات كما هو شان المعقولات
الثانية اقول ولا خفاء في ان هذا مع انه مخالف للواقع منافي لما سيوجد من
ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤول اليه
معناه وان اريد ان مفهوم الشيء والكلي ليس موجود في الخارج اذ ليس الا اشياء
مخصصة فلا وجه للتوزيع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا
ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوانى وايضا لا يلائم الاخبار
عنه بقوله بل هي يعرض لخصوصيات الماهيات وقد تمايز الاعدام ولهذا استند
عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول
الى عدم العلة فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما كان كذلك وناف عدم
الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد بخلاف باقي الاعدام فان عدم
غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح ينافي وجود الضد الآخر
فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها وجه المخالف ان العدم
نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق واشار
اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف
الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز في المعدومات
الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز
بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن
ذلك التمايز لكونها موجودة فيه نفي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول
بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين
للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافيين لوجوده
هم القايلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز المعدوم اذ لا يمكن ان يقال
ان كان تلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام

لكونها

بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض
للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس
لمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لم لا يجوز
ان يكون له افراد مركبة مختلفة الهويات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو
جنس لها فلو سلم فلم لا يجوز افراده بسبب اختلاف الهويات فيكون تكثرها بذواتها
لا بتكثر موضوعاتها وايضا فان كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها من بعض
بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القايل فالوجودات الخاصة يكون عبارة
عن الوجود المطلق ماخوذ مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجود آخر فالوجود
المطلق اما تمام ماهياتها اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزؤها ان جعلت
داخلة فلا يصح قول المص ويتوارى الوجود المطلق بالتشكيك على معروضها
اي على افراده العارضة للهويات فانه يقع على وجود العلة وهو معلولها
بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها او على
وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف وهما غير الاشتداد والضعف
اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد
واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده
ولا من ماهياتها المعروضة لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول
بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما عليه من المنوع والشبهة
من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر وليست حاصلة في
الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت
الوجودات الخارجية فلا شيء مطلقا ثابتا لان الشيئية يعني غير مقيدة
بما يعرضها ليست بثابتة في العقل بل هي بعرض بخصوصيات الهويات
في العقل وحاصله ان الشيئية لا يعقل غير عارضة لا مرادها انما تعقل غير عارضة

فلا نر لو كان لجزء الجائز عروض الوجود لما سبق من ان الوجود لا ينافي المعقولات
بل يعرض لجميعها لكن عروض امر لجزئه ح لا يستلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه اذ لا
يكون العارض تمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما تعرض لا نفسها كالكلية
والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود كما جاز
بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعين
والمفهوم ونظايرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من
الوجود على بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها
اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون
الذي فرض على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزء الوجود
معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء برفعه وان
اعتبر بالعروض يلزم تقوم الشيء بما يتصف برفعه واجيب بانه مفقوض بسائر المركبات
فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزءاه اما حيوان او غيره ويساوق الكلام
الى الاخر وايضا فانا نلتزم تقوم الشيء بما يتصف بنقيضه فان البدن مركب من
اجزاء كل منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما يتركب من اجزاء
غير محمولة اقول ويمكن دفع الايراد بان يقال مراده بالبسائط عدم تركبه من
الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل والاولى ان يجاب بالتزام
كون الشيء الذي هو جزء الوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات
اي الوجود المطلق يتكثر بما صدق عليه من الافراد حيث تكثر الموضوعات اي الماهيات
الموضوعة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او
بسبب اختلاف ماهياتها بذواتها بسيطة كانت او مركبة او بفصولها
المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط

وذلك لانه لا يمكن كونه عدما مطلقا

الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه مطلقا اقول وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض
عوض احدهما للامر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما
بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد بان يكون
موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا القدر فيه فانا نقول العدم من حيث انه
سلب للوجود مقابل له من حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع له وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارض لمحله فباعتبار انه
سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع واما
ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا محضا
وقد يؤخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اي منسوب الى ذلك
الامر ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق
والعدم يقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم
المقيد فالظاهر انه يقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان
اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي يصيران هما بعينهما عدما معا وملكة
ولا شك ان جميع المهيات قابل للوجود اذ المراد به اعم من الخارجي فالمراد بالملكة
معناها المصطلح وقد يؤخذ اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا شخصيا
فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني
وقت اتصافه بالامر العدمي فيقوم لهما العدم والملكة والمشهوران وقد يؤخذ
نوعيا وجنسا وح اي ما يؤخذ نوعيا وجنسيا كذا ح ما يؤخذ شخصيا لكن
لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يقوم لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا
لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له
اما البساطة واما لامر ما لا جنس له لا فصل له على ما سياتي اما البساطة

الوجود لا جنس ولا فصل له

فلان قابل الوجود المطلق لا يكون عدما للامر والعدم المطلق لا يكون عدما للامر المطلق
ايضا لان الوجود المطلق لا يرتفع بعدم قدر العدم المطلق سلب الوجود المطلق فلا يصح ادراكه لانه ما لا يصح مقابلا لشيء لا يصح ادراكه
بيان مغايرتهما لا يجوز تغاير احدهما باخر منها اذ لا يصح ان الوجود المطلق ما اذا اريد بيان تحصل ما بهما غير التفات الى تغاير وجود ذلك كما بيان عدم العدم
وجوده فان ذلك يصح حينئذ ايضا وبيان سوء ظاهر ما اذا اريد بيان تغايرهما فيقال ان عدم العدم لا يعقل الا بعد العدم فاصدقه لا
يكون من الامر والاعدام ان العدم المطلق وسلب الوجود المطلق وجودا ما وما فيه ما واحد ما ما وان الصدق ما ما وان الكل ما ما ان يكون بهذا الاعتبار عدما له كما تقرر فيكون عدما
بالوجود واحد لا لانه ورد بهذا لانه ورد بان الوجود ما يصح عدم العدم ما يصح اذا كان العدم المطلق ما بالوجود المطلق يكون بهذا الاعتبار عدما له كما تقرر فيكون عدما
شيئا وسيأتي ان العدم المقيد مقابل الوجود المقيد بالعدم والملكة جاء من ذلك فهذا الرد بالعدم المقيد العدم المقيد لا يصح الاعتراض اليه لانه لا يصح الاعتراض
الوجود وبينهما بون بعيد فان العدم المضاف الى الماهية يصدق عليه انه عدم اخر نسبته الى محل قابل للامر الوجودي بخلاف العدم المضاف الى الوجود فانه لا يصدق عليه انه عدم

هذا المعنى اشار بقوله ويعقلان اى الوجود والعدم معًا اى مجتمعين في
محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها متصفة
بالوجود بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر ويتصف بالعدم
المطلق بحسب نفس الامر ويتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم
الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق
في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة في
الخارج ومعدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرنا
هو الايضاف الى شيء بان يقال وجود هذا او ذلك وعدم هذا او ذلك
وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودًا باي وجود كان ذهنيا
او خارجيًا وبالعدم المطلق ان يكون معدومًا باي عدم كان ذهني او خارجي
اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج العدم في الخارج والوجود في
الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجًا
يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجًا وقد قيل في شرح هذا المقام
قد يجتمع العدم المطلق والوجود المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة
استلزام عروض المقيد لشيء عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاتحاد
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا فباعتبار
انه سلب لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع
معه وقوله يعقلان معًا اى الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم
ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا غير له في نفسه اصلا وتقريره انه كما
يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه مطلقا وهو العدم المطلق

٢ وذلك لان العدم المطلق من حيث سلب الوجود المطلق

٢ ع

محالها احوالا ومن تعليل الاختلاف اى اختلاف الذوات بها اى الاحوال فانهم ذهبوا
الى ان الذوات كلها متساوية فى انفسها وانما يتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة
بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا
فايدة فى الاشتغال باشالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها ولنعرض
عنها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشئ اصلا لا معينا ولا مبهما
اذ يجوز ان يلاحظها العقل مجردا عما عداه بالكلية ومقابله عدم مثله اى غير مضاف
الى شئ اصلا بل ملحوظ هو بحتا من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يظهره و
ما يتوهم ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض وان كان غير معين وان العدم
امر لا يعقل الا مضافا الى شئ ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه
وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم
الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانه تصور مفهوم العدم مع الغفلة
عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود ولم يتصور ذلك وقد يجتمعان
اى الوجود المطلق والعدم المطلق فى محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار
لا يقدح فى تقابلهما اذ المعتبر فى التقابل فانا اذا قلنا كل عدم مطلقا ممتنع الحكم
فان ذات الموضوع فى هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا
له وبالوجود المطلق لانه موجود متصور فى الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح فى
تقابلهما اذ المعتبر فى التقابل ان لا يجتمع المتقابلان فى محل واحد بحسب نفس الامر
اى يتصف بكل منهما فى نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع
بالوجود وان كان فى نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر
بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا
كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فانا نعقل ونفرض ذاتا موصوفة
بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى

اجسام في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه
بالقدرة والعلم والحيوة فانهم جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية
لم يلزم عنده من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرها كونه موجودا وقال
الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامه جواز ان يكون في الخارج تحركات والالوان امورا
معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة ولقائل ان يقول من قال
منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول
كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا مثلا تقول رجل معدوم ركب على
فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يتحرك تحركات معدومة وعلى رأسه
قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم القول بكون محال الحركات المعدومة
والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال
الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني
يجوزون ان يتخيل رجلا كما ذكرنا فهم يجوزون الصفات المعدومة في الحركات الخارجية
والالوان وهو يلقاها في الخارج لكن على وجه لا يظهر معه الاحكام ولا يصدر الآثار المطلقة
ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون
ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر مشروحا
وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف
بالحال كما يعلل المتحرك بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية
بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى
قائم بها نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود
عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه الاحوال ليست ثبوتية بالحال
بسبب معان قائمة بها وجوزا بوهاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان
الاحوال المعللة لا يكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب

لحالنا

قوله على هذا ينبغي ان يحمل كلامه عليه لا على ما قال الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل
الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الممتنعات
الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم
ومن اتفاقهما تباينهما حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها
ذوات وانما يختلف بالصفات ومن اختلافهم اثبات صفة الجنس كالجوهرية و
السوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال
الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم وان الصفات انما يحصل
لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى ان حال العدم بصفات الاجناس وغيرها
ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف
ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
وابو الحسين الخياط وابو القسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله
البصري وابو اسحق ابن عياش انهما صفة واحدة ليستا بغيرين ثم اختلف هؤلاء
فزعم ابن عياش ان الجوهر حال الجوهرية العدم لا يوصف باحدهما بالتحيز كما يوصف
بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حال في الحيز
وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز
لا الحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما و
ذهب كلام الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه
اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية وذهب
كلام الا ابا الحسين الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم
ان الذات المعدومة رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قايل بكون هذه الاشياء
ليس اجساما لا يوصف بكونه
وجوده

يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والزام التسلسل عند
مثبتي الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا يوصف بالتماثل
والاختلاف لان المثلين والمتخالفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز
وصفهما بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لا ذهنا ووصفها بالتماثل
في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفهما بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات
لا ذهنا لها وصف بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم التسلسل
في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست
بموجودة فقال المص هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل
مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حاليين كما زعمتم فانهما قد
يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك
اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين
بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز
فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لا ذهنا ووصفها بالتماثل
وكذا لا يصح انها متباينة بخصوصياتها لا ذهنا ووصف لها بالاختلاف لانه
يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر في غير مرة
برهان التطبيق دل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة محققة في الثبوت
سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما ذهبوا عليهما اي على القول
بان المعدوم ثابت وعلى القول بثبوت الحاصل من تحقق الذوات الغير المتناهية
في العدم فانهم اتفقوا على ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات
واعيان وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة غير متناه
ومن اثبات تاثير المؤثر فيها فانهم يتفقون على ان لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات
لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود

الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن
نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم
الحال حال زايد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع
الى ان وجدنا حقايق وعرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في الاعض الاخر فما
به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجد لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما
لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما
يقوم بالعرض الذي هما ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما في تمام الحجة وهو وجود
تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لهما اذ لو سقط
احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود
بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليس بموجودة والقيد
الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج
الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي وهو مفهوم
الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هاهنا
لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما فح
وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولكن يلزم تقوم ما ليس بموجود بالمعدوم
وهو ايضا مح قلنا لهم ان تلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة
بين الموجود والمعدوم فله حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق
حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود
ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال
بالمعدوم ولقايل ان يقول الاحوال التي اثبتهم للحقايق العرضية الموجودة لا
يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم
فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك

الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا
خارجيا حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس مشترك
بينه وبين ساير الالوان وفصل يمتاز به عنها والجزآن وجودهما فلا بد ان يقوم احدهما
بالاخر والا امتنع ان ينتظم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال
الماهية الاجتماعية وهي الجزء الصوري هما ذلك كما في التيام الحقيقة الواحدة منهما
لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة
الى بعض لا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول
انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير
كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم والقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج
بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان
يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان
ولا معدومان يقومان ما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المص
بانه يجوز قيام العرض بالعرض وعلم من جواب الوجه الثاني جواب آخر هذا الوجه
وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد لا تحققهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض
بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها
مشتركة في الحالية متخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل
حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين ووصفان
قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك
والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك ساير
الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشيء فيه ايضا امران مشترك
ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول
ويمكن الجواب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم

الحال

لفظيا قلنا تفسير العدم بسلب الوجود بمعنى اللا وجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق
ظ فهذا الفرق فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود
للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على
اثبات سلب الوجود بمعنى اللا وجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود و
انما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول كما نا خذها معدولة حتى يكون
قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فيستدير سلمنا ذلك لكن لا نم
ان النسبة لا يكون الا بين متغايرين فان المفهومات نسبا الى انفسها بالصدق
وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهيات
يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهيات يصدق على نفسها فيصدق القضية الموجبة
القائلة الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللا مفهوم
الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فيصدق السالبة القائلة
الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بتشخص واللا مفهوم ليس بلا مفهوم نعم النسبة
يقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انها متغايران فذلك في
النسبة الخارجية نم واما في النسب العقلية فلا نم والجواب الحق ان الموجود
معدوم قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه
بهو هو بان يقع مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه
اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة قائمة لشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد
القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم دو لا جسم
فلا يمتنع ان يصدق ايضا الوجود دو لا وجود الثاني الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته
المتحققة في الخارج مثل الحيوان ليس موجودا اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص
ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي

تصور النسبة ما يتصور هناك ايجاب ولا سلب فلا يكون ذلك لانتفاء التفسير
وان هذه النسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان
قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود ولا على اثبات
سلب سلبه له وليس شيء منهما بمقصود لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في
الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب
سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة
قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا الكلام قوله ويرد ايضا
لانا ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في
هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذي وجود ومفهوم ذي وجود
يغاير مفهوم الموجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي الوجود
وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذي وجود للوجود
وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد
وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم
لا ستره فيه سلمنا انه لا فرق بين الوجود والموجود وكذا بين المعدوم
والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل
معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم اذا لم يكن بين المعدوم
والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود معدوم عن واذا فسر العدم بسلب
الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود
وفي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود
لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما
يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول
قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع

ليس

بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منفية اتفاقا
وهو يرادف الثبوت والعدم النفي اذ لا واسطة بين الثابت والمنفي صرورة او
اتفاقا فلا واسطة بين الوجود والعدم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي
ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا
موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا
والا لكان له وجود زائد عليه هيئة لما مر في بحث زيادة الوجود ونقل
الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا لاتصف بنقيضه واجاب المص عن
هذا الوجه وقال والوجود لا يرد على القسمة اي الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام
الشيء الى الموصوف به وبغيره واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم
المدعى واجيب بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان
الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان
فتعين الثالث وهو المطلوب وحاصل الجواب ان هذا الترديد في المنفصلة
ذات الاجزاء الثلث مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك
الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها
مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود
يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره ولان الثبوت نسبة لا
تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يكون
هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه
سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين
لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا
لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب
وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين بين بحيث لا

يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان تكون الموجودات متناهية برهان
التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا
على راي المص لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت
بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين
فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات كلا يستند سوى برهان
التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا
لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزائد بالزاوية دون
ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله
عما قبله بتغيير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم
متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض ولا تميز
بين المعدومات الا ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر
وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا
وهو ثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة بمقدار
اجاب المص بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم المحالات
كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود
المركب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه مخ ضروره واتفاقا
والجواب بالحل ان تقول ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى
ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما
سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر ان اتصاف غير الثابت
بالصفة الثبوتية مخ فاجاب المص اولا بالمنع فقال والامكان ليس ثبوتيا
بل هو امر اعتباري لما سياتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال
يعرض الامكان لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخالية فلو كان الاتصاف

العقلاء
منها محالا

وما ذكر في بيانها انما يدل
على التميز الذهني وان اريد
تميزها في الذهن فالكبرى مم

تاثير القدرة ان يجعلها بحيث لو لغيرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي
وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا
تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها
باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر
عندهم والثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير باقية مقدور
واما الثالث فلان الاتصاف ينتفي اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو
ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقولوا المعدوم ثابت لم يكن تاثير ولا تاثر
واما ثانيا فلانه يقوم الحجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم
انحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا
يعقل من الوجود امر زايد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين
الا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا لثبت في العدم
اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة
في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك بحكم المقدمة
الاولى وانهم يمنعون المقدمة الثانية ومستندهم ما مر على انها لو تمت
يكون باقي المقدمات مستدركة ويمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله
وانحصار الموجود دليلا براسه بان بقي الموجودات متناهية عندهم برهان
التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا
اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الثبوت والوجود على ما مر فيلزم ان
تكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم
ثابتا لثبت في العدم اشخاصا غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم
فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقول وانحصار الثالث يعني ان
برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان

من لا يثبته

اذ لو كان ثابتا

اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان

لها تعريفان عارضان احدهما مبدء للآثار والآخر غير مبدء للآثار منه

السر بطريان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع تعالى لا يتم برهان
التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة
على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت
لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب
سلسلتها الى غير النهاية سواء يسمى الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص
الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت الامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا
خارجيا اعني ثبوت الامر لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك
او بما قيل ان معنى الايجاب انما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول
من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه وانما كان ذلك بحسب العبارة
وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود
مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة تاثيرها
اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او في الوجود ولا
يتصور وجودها لما مر من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف
وهو متصف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت
ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج
يقتضي ان لا يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها
بان يجعل الماهية متصفة بالوجود بمعنى انها تجعله متصفة به
لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصانع
مثلا اذا صنع ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل
اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد ثبت انه ليس بين
الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم
وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج

قلنا

وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه منكر ثبوت رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك
لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان في العقل انفعال على اي وجه من السلب والايجاب
ومن له علم بذلك اللهم الا ان يقال ان ما في انفعال موافق لما اقتضته البديهة
او البرهان وبذلك يعلمه وقد ذكر بعض المحققين ان العقل بعد ملاحظة المعنيين
والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات تجد بينهما نسبة ايجابية
او سلبية يقتضيها الضرورة والبرهان بالنظر الى نفس ذلك العقول من غير
خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر لا الخارج ايضا وصحة هذا
النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او
عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
اي على وفقها في السلب والايجاب وعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات
مطلقا ولا للحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج يطابقه او لا يطابقه
مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج يطابقه
خبرا والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان
المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر ما لم يثبت هذا
مثال الثبت ثبوته والا انتفى وبانتفائه ينتفي عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته
ثابت وذلك حكم بثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة فيتحقق ثبوت ثالث
وننقل الكلام اليه حتى يترتب هنالك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب
بان هذا انما في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار لا ندعي في كل تلك
الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر
بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت
السابق وعلى هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه
ايضا وهكذا يلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك

والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار و
يظهر عليها الآثار ويترتب عليها منها الاحكام فهم يوافقون في ان ثبوت الماهيات
وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخر
من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون
ان الوجه الاول لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني واعلم ان
مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر
لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا
لدلتا على ان للمعدومات بل الممتنعات ثبوتا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم
المقدمة القول بثبوت المنفي ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك انا
نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ههنا
قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع
النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية
يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت
الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك
الا مطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم
المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع يجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة الثابتة
لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية
والخارجية وبينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين
الممتنع وشريك في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في عقل الفعال
فان صورة جميع الكليات والاحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة فيه
بطل قطعا فان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين مح
صدق وحق مع انه لم تتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته

لان محله لا يقوم بدونه اقول يرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون
الحال بل الضدان عندهم معللان بستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال
بان مرادهم بالمعنى هو العرض عندهم موجود تابع بوجود اخر في التحيز والوجود ليس
بموجود الثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الاخر
ويرد عليه ان هذه المقدمة لا تثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان للضد الاخر
لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل نقيض لذات يشارك غيره في تمام
الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات انما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف
باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منهما بحيث
لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يتواردان
لامر واحد ويساوق المشيئة ولا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله
لفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين
والمساوات في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود
والمشيئة بل ربما يدعى تغايرهما اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال مشيئتها
من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود ولا يقال هي واجبة المشيئة وذهب المعتزلة
الى ان المعدوم الممكن شيء ثابت يعني ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة
عن الوجود خلافا لساير المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان المعدوم
ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي
اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه لما وقع الحكماء به في والمعدوم
اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود
في الخارج ومعنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر امر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له والمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات
على وجهين احدهما ثبوت في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليه اثارها المطلوبة منها

الوجود خير محض

اذا انثنى عن الماهية وجرى التحقق في ذلك الان بعينه وجها افراشد من الاول او ازيد
منه لا بد لا بطال من دليل وهو اي الوجود خير محض هذا الدعوى ما صحوها برهان بل اكثر
فيها مجرد استقراء عام قالوا اذا تاملنا في كل ما يتق له خير وجدنا ما هو خير بالذات
عما يتق له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يتق له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات
هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا
من حيث ان الفاعل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث
ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انزال الحيوة من ذلك الشخص وهو قيد
عدمي وباقي القيود الوجودية خارجة الى غير ذلك من الامثلة والتجوز الى انها ضرورية
وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما انما اشتبه على بعض الاذهان وايضا انها اقناعية
وان تلك الامثلة يقع بها ظنا على ان قد نوزع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان
مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم
مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزء من علة الموجود
بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء العلة ذلك الموجود وح يجوز ان يتق ما هو شر
بذاته في هذه الامور خفي الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرا بالعرض
لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا ضد ولا مثل فتحققت مخالفته
للمعقولات قد جعل المتكلمون النسبة بين الاشياء في الاقسام الثلثة التضاد
والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل
تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد
موجود مع ما يقابله بوجوه اخر في الوضع والوجود ليس بموجود واقول هذا الدليل
بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المتماثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع
صفات النفس لكن يجب عليه ان المتخالفين عندهم موجودان ليسا بضدين ولا
مثلين فلا يكون التفريع في عبارة المدقق صحيحا الثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع

بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده
في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود
في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا
جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة الثابتين
لوجود الاشياء انفسها في الذهن لا في يقوم بالذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا
المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومشخصا بتشخصات
ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به الماهية في العين بل الحق
ذهب طائفة الى ان الوجود قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا
المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها
لا عما به يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد حركة الماهية في الوجود
على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في
الكيفيات لكن حركة شيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال
او افراده على هذا المتحرك بحيث لم يكن له في كل ان يفرض في زمان حركته
حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الان ولا بعده فان المتحرك بحيث يكون له في
كل ان من اين لا يوجد ذلك الاين قبله وكذا المتحرك في الكيف لا بد له في كل ان
من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع
ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا من مبدا حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل
تلك الاحوال على شيء واحد ويستمر فيكون متحركا في تلك الحال فيجب ان يكون دون
الاحوال التي تجري فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركة فيه واقول
فيه بحث لان الماهية لا يتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين لا يجوز
ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصورة على الهيولى بحيث

نشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن ح

في الاين لا بد له في ح

كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصورة لا على التعيين ح

عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك ونيز بحث
لان هذا الجواب مخصوص بمادة ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقطع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات
كالامتناع كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات وامثالها لهان تقول لو حصلت
الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا او فردا اذ لا معنى للزوج
والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع لم يمكن التفصي
عنه بهذا الجواب اذ لا يتسلم ان يكون محل الزوجية متصفا بها من احكامها
المتعلقة بوجوداتها العينية وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود
العيني دون الطلبي اذ لا وجود عينيا لامثالهما من لوازم الماهيات وكذا الكلام
في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال محل الامتناع موصوف بما به من احكامه المتعلقة
بوجوداتها العينية اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة
هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به
كما ان حصول الشيء في الزمان كذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل
فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء
اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن
لا قائمة به فلم يجب اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان كانت لو
قائمة وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين
بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا وجد في الذهن فاما ان يعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم
وكلي وجزئي اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجزء ما هيته اذا وجدت في الخارج كانت
كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وخرني فعلى طريقة القائلين

كالامتناع م

لزوم ان يكون الذهن
في الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا
ما حصل فيه الامتناع م

انما هي الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان
للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة و
البرودة وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج الى غير ذلك
من الصفات المتضادة المغيرة عن الاذهان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف
المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا لا يعقل
وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها
واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما
هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها ولا يجب اتصاف المحل بها والصور
والاشباح لا يساوي مالذ الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفه في كثير منها
واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما يكون مهية الحرارة
اولا فعلى الاول الثاني لا وجود للحرارة فلا يصح ان الاشياء خارجيا وذهنيا لا يبقى
لا يعني بوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة في الحقيقة لانا
فقوله ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم
على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت ما يخالفه في الحقيقة فيه وعلى الاول
يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة
والبرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء
لكنها موجود بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة
بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي
وبالجملة الصور الذهنية كلية كانت كالمعقولات او جزئية كصور المحسوسات
مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت
مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي
لان منشاه الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وتضاد

ان
في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية
للحرارة م

فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد
موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه متساويتان لقائمتين
كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات
الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم
يوجد في شيء من الازمنة من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها
لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما بيناه انفا فالقضايا الكلية
الحقيقية الموجبة باطلة او نقول معنى قولنا بطلت الحقيقية ان من القضايا ما نعلم
يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا
اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة
حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد متعددة موجودة
في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الموجبة الحقيقية واعلم
ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم
بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما ثابتة فلا بد من ان يكون
موضوعها ثابتا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واراد بالثبوتية ما ليس
السلب داخلا في مفهومه احترازا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة
البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها لكن ومها وسيرد عليك في بحث ثبوت المعدوم
زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل
امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل
من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عن حصول الشيء عند العقل (عبارة) (صورته)
او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة
والتعقل بين العاقل والمعدوم الصرف تحكم بالضرورة فلا بد للمعقول من
ثبوت في الجملة اذ ليس في الخارج فهي في الذهن والموجود في الذهن اما

الحقيقية ما

في نفس الامر
في الجملة

تقسيم الوجود الى الذهني والخارجي

انما يثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له الخارج اعراض موجودة فيه
ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما يثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض
بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا
وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض وليس بالجسم للابيض
بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل وهو
ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة ان في النار مثلا لها وجود يظهر
منها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود احكامها م
يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في
ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار
والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوة المدركة وهذا الوجود يسمى او في غيرها م
وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تحقق هذا فنقول الوجود الذهني يتحقق
والا لبطل الحقيقي اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي حكم فيها على
ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج
محققا او مقدرا او لا يكون فيه موجودا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني يحصر اصلا م
الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما
ليس موجودا في الخارج باطلة ضرورة ان صدق حكم الايجاب الحملي ثبوت
المحمول للموضوع واذا لم يكن الشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت الشيء
يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن الحصر الحقيقي
بالمعنى الذي ذكرناه معتبر عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان
الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم
تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية
منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الموجبة الكلية الحقيقية م

فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود نفسها او العدم ولا جزءا على ما قيل
غير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما
لا بالعرض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض محال اذ يلزم ان يكون
المهية معروضة للوجود وغير معروضة قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان
كان لا ينفك احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات
لان تقدم الوجود بالمهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها
فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه
قولك يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا نعم وانما يلزم لو كان
المعروض هو المهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا
بشرط الوجود بل هي في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها
ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود بالذات
ضرورة تقدم المعروض على العارض وكما فسادفيه ولما كان الوجود قائما بالماهية
من حيث هي لا بالماهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا
بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج
وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية
في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة
فان الشيء ما لم يتصور في اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا
بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا
فخارجا فان قيل لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث
هي وهذه الحيثية انما ثبت لها في العقل فاللازم زيادته على الماهية
في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة
في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح كون هذه الحيثية

لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم

او لا يثبت في الخارج لم م

كلاهما مم في النسب الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير
جزئيه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسب الى الوجود مفهوم ذو وجود
وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان السواد موجود بمنزلة
قولنا السواد سواد او الموجود موجود ونقول هو بمنزلة السواد ذو سواد او
الوجود ذو وجود ولا شك ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع
قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود
ليس موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس ذي سواد والموجود ليس
ذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه
المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان
القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى لانهم قائلون بزيادة الوجود المطلق
على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ان ذات الواجب فرد
خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدا لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان
في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون كذلك في الواجب
يغاير واما الاشاعرة فلعلهم اراد وبقولهم وجود كل شيء عين ماهيته و
ليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية
والاخر هو الوجود قائما بها قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح اقوالهم ولا نزاع معهم
في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم
بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالموجود
او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه ان
يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين
اذ يكون الماهية موجودة ومعدومة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي
هي لا الماهية المعدومة ليلزم ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها
التناقض م

قولنا م

زائدين عليهما م

الماهية الموجودة

الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في الماهيات المعلومة لنا اذ يجوز
ان يكون الماهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند
حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض
يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا
السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين
اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح
لانا قضيتان صادقتان في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان
قولنا السواد ليس بموجود لكان منا قضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر كنا
نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ~~وقولنا السواد ليس بموجود~~ منا قضا لها وهذا
معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لماهية هو مشترك بين الواجب والممكن
لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود
داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب
عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين
الاتصاف والحمل اشتقاقا فاما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية
الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي
نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هذا النسبة
فضلا عن التساوي مم فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور
بل يصير موجبا للعقل لا يتمارون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود
ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حتى ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود
وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات
الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه و
ارتفاعه وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء

بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود م

سيبين

بل نستلزمه فانا اذا تعقلنا الماهية لم نشك في وجودها فح يكون كلاهما متعقلان
لنا فاين الاشكال وكلام الشارح خلافه حيث قال فان قيل لانم انا نعقل الماهية
مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زايد في الماهيات
التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها اقول وانت خبير ان هذا انما
يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق
وراء حصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه ما يتميز به عن جميع ما عداه
اما توقفه على المقدمة الاولى فظاهر واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم يعلم انه غير
معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو وابتناؤهما امر دوري خرط
القتاد وتحقق الامكان اي ثبوته للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود
زايدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية
الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي
اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون
كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى
العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك
الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زايدا لكان
اما عين الماهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فايدة وكان قولنا السواد موجود
بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة
او جزءها وح لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي
على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا
الدليل ودليل الاشكال التعقل على التقديرين انه انما يتم ان لو كانت الماهية متعقلة
بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتيا تها مجهولة
فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكن في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه

اجزاء ماهيته الاولى

الخاص زايدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزئها ولم يثبت بل الحق
انه عرض لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زايد على الماهيات كما اشار
اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير الماهية وحنا
به هناك واثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق وحصره
زايدا على الماهيات عارضا لها مما لا سبيل اليه لا يقال سيجي ان الوجود مشكك
فيكون عارضا لافراده التي هي الوجودات الخاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا
وراء الوجود المطلق وحصره لانا نقول قد مر انفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا
بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زايد على الماهية و
لو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على
الماهية كما يذكره هذا القايل المحقق في ذيل هذا البحث وبينه بان هذا البداهة
السليمة كما يدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتاز بها عن المعدومات
وتسمى في العربية بالكون والوجود وفي الفارسية بهستي وبودن وكذلك يدرك
ان مفهومها خارج عنها ويوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه
اعتراف منه بان المدعى الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا انفكاكهما يس م
تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظ وقد نعقل
الماهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نم ان التعقل تعقل م
هو الوجود الذهني ولو سلم الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور
بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية ونشك لما م
في وجودها فلا يكون عينها والا لامكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه
بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانها بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول لا يخفى ان هذا
الاستدلال صحيح لكن لا يلايم كلام الماتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون
احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله

الامور الغير المتناهية المرتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء
خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته
اذ غاية امتناع تعقل كنه المهية اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الذاتية
وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل
انما يدل على ان هذا الوجود ليس عينا في جميع المهيات وكذلك ليس جزءا في الجميع و
لا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض ونفسا في البعض او جزءا
في البعض واجيب بان اختلاف الوجود في العرض والنفسية والدخول غير متصور لانه
ان اقتضى العرض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك
ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو المهيات ولو سلم
فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا ثم لا يجوز ان يكون مشككا
لا يقال ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا زائدا في الجميع وهو عين المط كان م
لانا نقول ان المط هو زيادة الوجود على المهيات واللازم من كونه مشككا لا يتعين ان يكون الوجود
زائدا على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروض الوجودات الخاصة عروضه للمهيات
لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساويا
الحصول في المهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل
بعينه جار هنا بل انا نقول اللازم من التشكيك الا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف
ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات على م
بالتشكيك واقوى ما ذكروه على ذلك انه اذا اختلف المهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن
ماهيتها واحدة ولا ذاتيا واحدا وهو منقوض ايضا بالاختلاف بالكمال والنقصان بنفس بالعارض م
المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك
الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود
وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهيات ولا يدل على كون الوجود

في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما توهم انه قد يكون بين القسم والمقسم
عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اقول وانت خبير بان هذا
الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده ولو نوقش في هذا
التقدير لتبادر الى الفهم قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود
الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكر من شمول القسم لجميع افراد الاقسام
لا يجدي نفعا لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض
اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه
بين الجميع فان قيل على الاول ان الاملباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة
او ليس بموجود املا ان قلنا العدم مفهوم واحد او معدوم باحد المعدومات المتخالفة الذوات
ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود بتاويل المسمى قلنا كل ذلك بملاحظة
لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن
نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات
واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات
باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها
ولا جزئها والا اي وان لم يكن يغاير لكان اما عينها وح لم ينحصر اجزاؤها
بل تترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما اللازمة فلانه لو كان جزء الماهيات
لكان جزءا مشتركا فوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجود فالامتناع
تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض
انه جزء للموجودات باسرها فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء
الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان الثاني فلان المركب لا بد له
من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا
والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق

الذوات مطلقا وعلى
الثاني ان معنى قولنا زيد
اما موجود او معدوم
انه موجود باحد الوجودات
المتخالفة الذوات

اتحد ت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزء واحد

الامور

العدم الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان احض منه فانه اذا
وصل له موجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب
انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود
بوجوده الخاص واما ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في
قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة
تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا
اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود واحدا ايضا لكان العدم الواحد
نقيضا لكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفهوم الواحد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم
الوجود ايضا واحدا لتحقق التناقض بين العدمات وبين الوجودات وهو فاسد
من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد وبين الوجودات لانا نقول على هذا
التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص وهو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين
مفهومين قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد بل كان لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة
اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك
ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق
السلب لان الاشتراك عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى
وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد
الاقسام غير لازم فان تقسيم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كل منهما غير الحيوان
واجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل باقسام
كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق
بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في

ليس

قيل

ثلثة الاول انا نجزم بوجوده مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن
جزمنا بوجوده بسببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز
ومع تبدل اعتقادنا كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون الوجود وجود آخر مشترك
بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره
والجواب ان التردد انما وقع بين الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من
المعقولات الثانية الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود او معدوم
لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصده
بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه
ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر
الحصر ظاهر اذ يزيد على هذا احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد
متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا
لبطل الحصر العقلي وسياق الكلام لا يدل عليه فان قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان
يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص
فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه
زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد
بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم
عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول
فيه نظر لان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك
جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره
ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة الاجنبية لم يكن قولنا زيد معدوم

فبالضرورة يكون الامر المقطوع به
الباقي مع التردد في الخصوصيات

فيما هو
كما سنبينه

التقدير

او معدوما بعدم الخاص

لا يدلوان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا
نمنع ان الوجود مقصود بالكنه حقيقة وان اردت انه مقصود بوجه ما فلا يجديك
نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم
توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق
الانسان على كل واحد من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بوجودات
قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زايد ويكون ذلك الزايد هو الوجود قلنا
نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لا يحصل
الا عند الاجتماع وانه زايد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب
في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ
نطرده في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم قوله يتوقف على العلم
بالاختصاص قلنا ممنوع بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به
سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم
الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بحق وانما الحق الاحاطة بما لا يتناهى
مفصلا لا يتوقف تصور الوجود اذ حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله
عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة
كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان بعين ما ذكر لانا نقول
قد يحصل صورة في النفس فلا يلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى
ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصورة
توجهت اليها فالتبس عليها في بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال
وذلك اولى بالبديهيات اذ في الكسبيات اعتمال قلما ينفك وتردد الذهن

الى م

الصورة م

حاله الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي التركيب
استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه

واما معدوم بديهي وتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على اطرافه تصورية
وما يتوقف على البديهي اولى بالبداهة والثاني ان الوجود متصور ليس ذلك بالكسب
والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا باجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما
وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست
بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا
اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات فذلك الزائد هو الوجود وتلك
الاجزاء هو معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا
كاتي لا نم ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب
الوجود لانا نقول على هذا يكون الزائد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه
بطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم وهو دور وبما علله وهو مح لاستحالة
احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه
البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فنختار ان
تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق البديهي
بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال
هذه مصادرة على المطلوب فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات
هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر
على الاكتساب من البله والصبيان فيعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ
مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال
حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال بالشكل الاول
اذ حاصله ان تصور الوجود جزء من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من
تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه
التصورات بالكنه بديهي فمم وما ذكرته من حصول هذا العلم للبله والصبيان

به بالمرسوم وهو توقف على العلم بالمرسوم

فيه

الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذى علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه آخر
وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة ولا يمكن حمله عليه
واذا تقرر ان تعريف المشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود
بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان لا يكون تعريفا
له فلا يتمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر اشار
الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين فى تحديدهم فقال
بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما فى سائر التعريفات
الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة
ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح فى ذلك
ايراد ما هو مراد فى التعريفين كما فى التعريفين الاول والثالث بايراده على الالفاظ
المفردة المترادفة فان لم يوجد اورد لها الالفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون
التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين
المعانى المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف
كما فى التعريف الثانى لما ذكرنا ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى
يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة
اذ لا شئ فى المفهومات اعرف من الوجود قيل ان اراد ان تصور الوجود بوجه
يمتاز عن جميع ما عداه بديهى وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه
فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته
بديهى فهو ممنوع بل نمنع كونه متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتناقض
عليه او بتوقف الشئ على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم بطل استدلال
الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المص الى اثنين منها وحكم ببطلانهما
للاول ان التصديق بالتناقض بين الوجود والعدم اعنى قولنا الشئ اما موجود واما

كيف م
بالمشتق م

ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر
هو مما لا يمكن ان يحمل عليه كما لا يخفى

المتصورة

التصديق

للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له
بثبوت الجزء له بالامكان وكما ان تعريف المذكور صريحا دورى كذلك تعريف الوجود
المذكور ضمنا دورى فقوله وتحديدهما اى تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر
بالثابت العين اى بما علم تحديده به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم
اولا بهما اطلقا عليهما اتساعا باطلاق المشتق على المشتق وهو المشهور والمال فى الكل
واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق
بمشتق تعريفا فى الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا
الكلام فيه فيقال الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة
الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس
علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج
الاحساس اليه فلو عرف الاحساس بمشتق آخر كان ذلك فى الحقيقة تعريفا للاحساس
باشتقاقه بماخذ الاشتقاق مع انه ليس كذلك فى الحقيقة فانه يجوز تعريف المشتق بالمشتق لا
يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمحرك
بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك
ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال
عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فان اجيب بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال فى هذا المقام بلفظ الاكثر والاولى الاقتصار
بلفظ المشتق لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار ليعلم ماخذ
اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب
بانه الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فان قيل ما المتحرك وجاب
بانه الخارج من القوة الى الفعل وذلك كما قال التعريف فى الحقيقة للحركة بالخروج لانه
المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذى علم بوجه ما
واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر فان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق

لكونه الوجود والعدم عليهما

المشتق

ماخذ

الاشتقاق

المقصد الاول

والرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب ظاهر

في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لما

اورد كلا منها يختص بواحد منها في باب احتاج الى باب لمعرفة احوال المشترك اما بين الثلثة

كالوجود والعلية واما بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه في

مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه عن احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما

من احوال الوجود وغير فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم

وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية

الفصل الاول

في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه

ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا

او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال

التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان

قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود

والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون

في تعريف العدم المرادف له وما يتوهم من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر و

الموجود المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا متاثرا

وهذا سلب للشيء الموجود وهو يتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم

فضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود

المتاثر غاية الامر ان نسلم انهما لا يكونان الا موجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت

العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم

عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الموجود ومفهوم

صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا عرف

مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود والتحديد جعل فلو احتاج الموجود الى التعريف

كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي وعليه توكلي

اما بعد حمدا واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه واكرم اجتبائه
اي على آله واصحابه الذين هم موصوفون بالكرم على من عداهم من مجموع فافعل التفضيل
هنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه وح لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل
بناء على مذهب ان يريد عليا وان لا يكون المكتوب بصورة على حرفا جارا بل اسمه مجرورا
معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلى
الله عليه وآله فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام
مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوى
اعتمادي عليه والله اسأل العصمة والسداد ويجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته
تجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى
في علم الكلام هو العلم باحوال المبدا والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها
العقل بل يحتاج فيه الى السماع من المعلم والعلم في المعاد والالهيات هو النبي صلى الله عليه وآله
بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال
الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لاجرم رتبت الكتاب
على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة
والسلام على محمد واهل بيته الطيبين الطاهرين
اما بعد قد شرعت بكتابة هذا الكتاب
بتوفيق الملك الموفق الذاب ابن نور الدين محمد هاشم
الحسيني بمشهد الرضا صلوات الله عليه وعلى
واولاده الكرام بتاريخ سابع عشر من جمادى الاخرى
سنة ثلث وسبعين بعد الالف من الهجرة النبوية
حامدا مصليا مستغفرا
الحمد لله رب العالمين والصلوة
على محمد وآله اجمعين

محمد شفیع خان

شیخ محمد صدیق